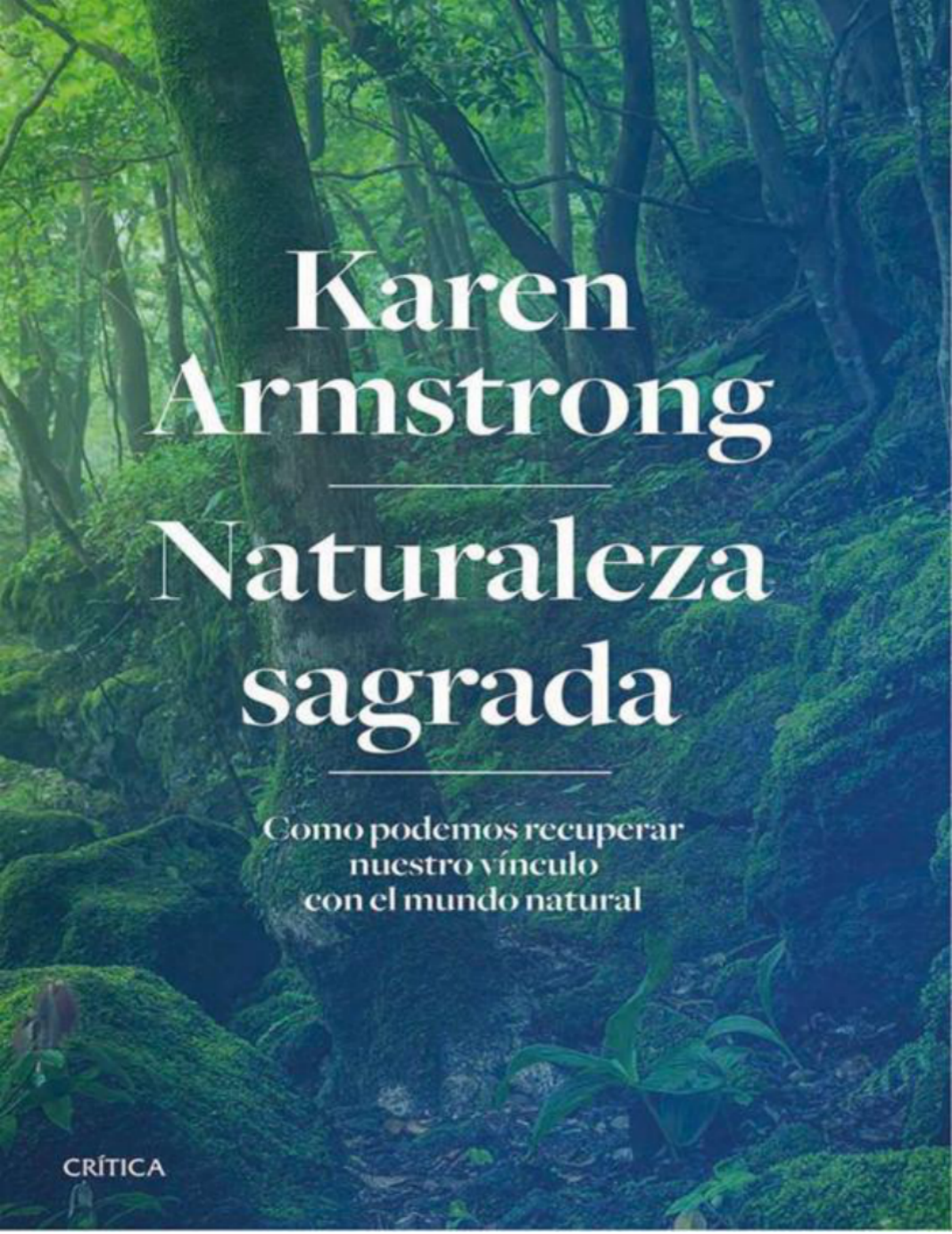
Karen
Armstrong
Naturaleza
sagrada
Como podemos recuperar
nuestro vínculo
con el mundo natural
CRÍTICA

Sinopsis

Desde el principio de los tiempos la humanidad ha mirado a la naturaleza y ha visto lo divino. En los escritos de los grandes pensadores de todas las religiones, el mundo natural inspira desde el

miedo hasta el asombro, pasando por la contemplación tranquila; Dios, o como quiera que se defina lo sublime, estaba presente en cada escenario. Sin embargo, hoy en día, incluso cuando miramos un árbol o contemplamos un paisaje impresionante, rara vez vemos la naturaleza como algo sagrado.

Naturaleza sagrada revela las conexiones más profundas entre los seres humanos y el mundo natural. En esta deliciosa obra, Karen Armstrong nos invita a pensar y sentir de forma diferente para reavivar nuestro vínculo con la naturaleza y reconstruir nuestra conexión con ella.

CRÍTICA

NATURALEZA SAGRADA

Cómo podemos recuperar nuestro vínculo con el

mundo natural

Karen Armstrong

Traducción castellana de Tomás Fernández Aúz

In memoriam

Felicity Bryan

(16 de octubre de 1945 - 21 de junio de 2020)

El Cielo es mi padre y la Tierra mi madre,

e incluso una criatura tan insignificante como yo

encuentra una esfera de intimidad en su seno.

Por consiguiente, veo todo cuanto integra el universo

como mi propio cuerpo,

y todo cuanto rige el universo

como mi naturaleza.

Todas las personas son mis hermanos y hermanas,

y todas las cosas [de la naturaleza] mis camaradas.

ZHANG ZAI,de «The Western Inscription» (*Ximing*)

Introducción

Recuerdo vívidamente mi primera visita al Museo Británico, que más tarde habría de convertirse en un lugar extremadamente familiar e

importante para mí. Yo era entonces una monja joven que estudiaba para ingresar en la universidad, y mi preceptor me había dicho que lo visitara y examinara los manuscritos que allí se exhiben. En esa época, la Biblioteca Británica se hallaba dentro del museo, así que, llena de admiración, me encontré paseando la vista por los alambicados senderos de lo que Wordsworth, Coleridge y Keats habían escrito de su puño y letra. La inmediatez de su presencia me dejó poco menos que conmocionada: el tiempo parecía haberse desplomado. Esos poemas, que ahora formaban parte de mí misma, se revelaban a mí en el momento de su alumbramiento, en el instante mismo de su venida al mundo. No me proponía analizar los manuscritos. Quería simplemente hallarme en su presencia. Fue una especie de comunión.

Puede que mi reacción parezca exagerada, pero tampoco respondía yo a las características de la visitante habitual de un museo. Había vivido cuatro años en un convento, completamente aislada del mundo exterior. No escuchábamos las noticias. Como única excepción, recuerdo que en 1962 nos informaron de la crisis de los misiles de Cuba, pero nuestros superiores olvidaron decirnos que el conflicto había terminado, así que nos pasamos tres semanas aguardando

ansiosamente el Apocalipsis. En esos cuatro años no había visto la televisión ni ido al cine ni leído los periódicos. Ese día, en el museo, no tenía ni idea de la revolución social de los años sesenta. Por lo tanto, mientras contemplaba aquellos manuscritos, envuelta en mi cerrado hábito religioso, mi mentalidad se hallaba probablemente más próxima a la de una encorsetada muchacha victoriana que a la de una mujer joven de mediados del siglo XX.

En la actualidad, cuando observo a las personas que visitan el museo y topan con las grandes reliquias del pasado, me llama la atención que no parezcan sentir únicamente el impulso de mirar, sino el de fotografiar los objetos. A diferencia de mi yo juvenil, no dan la impresión de querer establecer un diálogo íntimo con la piedra de

Rosetta, por ejemplo, sino de anhelar en cierto sentido poseerla. Diríase que no adquiere a sus ojos verdadera dimensión real en tanto no se hayan apropiado de una copia virtual. Me pregunto si aquellas tempranas experiencias mías —tan directas y memorables—, así como las transformaciones a que he asistido en sesenta años, incluso en actos de contemplación tan pequeños y sencillos como este, no reflejarán también las metamorfosis de nuestra relación con la naturaleza.

Caminamos junto al mar o frente a unas vistas de magnífica belleza

sin dejar de charlar con toda intensidad por nuestro teléfono móvil o de curiosear en las redes sociales: estamos presentes, pero ausentes en lo fundamental de la escena. En vez de sentarnos con ánimo contemplativo a orillas de un río, o de mirar extasiados la imponente silueta de una cordillera, nos dedicamos a tomar obsesivamente fotografías del panorama, una tras otra. En lugar de acomodar el paisaje en un espacio íntimo de nuestras mentes y corazones, nos distanciamos de la naturaleza, que poco a poco va convirtiéndose en una realidad simulada. Nuestra existencia urbana y la tecnología que nos absorbe nos han alienado de la naturaleza, con lo que hasta los magníficos reportajes de David Attenborough podrían revelarse incapaces de alcanzar nuestro epicentro emocional.

Hay personas que tienen un profundo sentimiento de alienación y pérdida. Pero no es un fenómeno nuevo. Los manuscritos de los poetas románticos que atesora la Biblioteca Británica y que me causaron tanto asombro y admiración ya lamentaban la rotura de nuestro engarce con la naturaleza. William Wordsworth (1770-1850) recuerda la luminosa visión del mundo que disfrutó en la infancia y se esfumó en la edad adulta.

Hubo un tiempo en que la pradera, la arboleda y el arroyo,

La tierra y todo cuanto alcanzaba a divisar,

Me parecían aureolados de una luz celestial,

Con la gloriosa frescura de los sueños.

Ya no es ahora como antes:

Mire a donde mire,

Sea de noche o de día,

Las cosas que antes veía, he dejado ya de verlas.

Wordsworth sigue teniendo conciencia de la hermosura natural, pero sabe que «Ha muerto la gloria de la tierra», y todo cuanto ve, sea un árbol o un campo concretos, todo le «habla de algo que se ha ido».

¿Dónde ha huido el brillo visionario?

¿Dónde están ahora el esplendor y los sueños?

A mi humilde manera, yo recuerdo algo similar. Crecí en la intacta

campiña de Worcestershire a finales de la década de 1940 y recuerdo con toda claridad que intentaba decirles a mis desconcertados padres algo relacionado con lo que yo llamaba «topetazo». 1No conocía ninguna palabra que pudiera describir una realidad que en mi recuerdo se presenta como una extraña e imperiosa luminosidad que flotaba en los bosques y senderos cercanos a nuestra casa y que no conseguía que viesen los adultos que me acompañaban. Daban por supuesto que tenía en mente las hadas que aparecían en mis libros de cuentos, pero se trataba de un fulgor más impersonal que sin embargo me arropaba con su resplandor. En cuanto empecé a ir al colegio para que me indujeran a asimilar la cosmovisión racional que rige la vida moderna, también yo vi desvanecerse, como Wordsworth, «la luminosidad y el esplendor /

diluidos en la luz de un día corriente».

En cualquier caso, nuestra modificada relación con la naturaleza no es un simple menoscabo estético. Ya empiezan a ser muchos los años que llevamos cobrando conciencia, cada vez más aguda, del daño que estamos causando al entorno natural y del impacto, potencialmente drástico, que ese perjuicio está teniendo en la vida humana. Es verdad que el clima de la tierra ha ido experimentando continuas alteraciones con el paso de los milenios, pero hasta ahora, las mutaciones habían sido siempre un proceso lento, verificado en largos períodos de tiempo.

Ahora asistimos a cambios muchísimo más rápidos. El motivo de que las temperaturas del globo y el nivel de los mares suban a un ritmo alarmante se debe enteramente a la actividad humana. Sabemos que la quema de combustibles fósiles libera a la atmósfera un dióxido de carbono que queda atrapado en ella y aumenta la temperatura del planeta. Si no le ponemos freno, la vida humana peligrará. La escasez de agua dificultará cada vez más la producción de alimentos. Habrá regiones que se vuelvan tórridas y pongan en riesgo la supervivencia de sus habitantes, y el ascenso del nivel del mar desalojará de otras a sus moradores. El hielo de los polos y los glaciares ya se está derritiendo a toda velocidad. Los científicos han fijado en un incremento de 1,5

grados centígrados el límite «seguro» del calentamiento global. Si la temperatura sube por encima de ese valor, la vida humana se revelará imposible, al menos en su forma actual.

Sin embargo, en el momento en que escribo esta introducción, corriendo el verano de 2021, la crisis medioambiental presenta nuevos

visos de urgencia. Las temperaturas registradas en Estados Unidos y el sur de Europa han alcanzado niveles nunca vistos, desatando incendios forestales devastadores que han destruido comunidades enteras. Al mismo tiempo, Alemania y los Países Bajos han sufrido inundaciones sin precedentes que se han cobrado vidas y provocado daños espantosos. El cambio climático ha dejado de ser una inquietante posibilidad para convertirse en una realidad terrible. Solo lograremos evitar el desastre si modificamos nuestro modo de vida. La causa de esta crisis radica en las características de la existencia moderna, que, pese a sus considerables logros, adolece de fallos fatales. Estamos empezando a comprender que los presentes hábitos de vida, aun con sus numerosos beneficios, no solo están inhibiendo el florecimiento del género humano, sino que amenazan la supervivencia misma de nuestra especie. No basta con cambiar nuestra forma de vida, hemos de modificar también la totalidad de nuestro sistema de creencias. Si hemos saqueado la naturaleza, tratándola como un simple recurso, es porque en los últimos quinientos años hemos cultivado una cosmovisión muy distinta a la de nuestros antepasados.

En Wordsworth, la percepción de la sacralidad de la naturaleza —de su

«luminosidad y esplendor»— podría asemejarse al modo en que percibíamos el mundo en la infancia de la humanidad. En nuestros días, esta prístina forma de vida perdura únicamente en las escasas comunidades tribales de los pueblos indígenas. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX empezaron a llegar a Australia, África y las Américas, los primeros exploradores y antropólogos occidentales. Al ver que los chamanes entraban en trance, los recién llegados supusieron que en dicho estado aquellos individuos se internaban en la llamada esfera «sobrenatural» o se zambullían en su «mundo interior».

Sin embargo, el chamán no contactaba con los «dioses» ni efectuaba ningún viaje espiritual por su fuero íntimo. Lo que hacía era más bien actuar como mediador entre su comunidad y su entorno natural, asegurándose de que se produjera un intercambio fructífero entre ambos. El chamán desconocía el concepto mismo de lo que nosotros denominamos ámbito «sobrenatural». No buscaba nada que estuviese más allá o por encima de la naturaleza, y tampoco intentaba acceder a

algo divino alojado en su interior, como los contemplativos modernos.

Antes al contrario, lo que el chamán hace es proyectar su conciencia al exterior, lanzarla a las más recónditas honduras del paisaje, que desde su punto de vista es una realidad viva, tanto en términos espirituales como psicológicos y sensuales. Hace suya una percepción que tanto él como los miembros de su comunidad comparten con los animales, los insectos y las plantas que les rodean —hasta con el liquen que tapiza una piedra cubierta de musgo—. Lo que los integrantes de una sociedad tribal perciben como una situación de recíproco engarce entre sus personas y el entorno natural, aparece a los ojos de nosotros, los modernos, como un simple telón de fondo de los asuntos humanos. Sin embargo, antes de que se desarrollara la actual civilización occidental, nuestros antepasados participaban de esta misma comprensión primigenia.

El antropólogo estadounidense David Abram cree que la

contemporánea concentración de los occidentales en el «mundo interior» y en la idea cristiana de un cielo sobrenatural, son resultado, tanto en uno como en otro caso, de una profunda transformación psíquica. En las fases primigenias de nuestra historia también nosotros debimos de ver la naturaleza como un todo animado, pero con el tiempo hemos acabado por juzgarla un objeto mecánico, prosaico y predecible. 2Tras pasar numerosos años viviendo en íntima comunión con los pueblos indígenas de Indonesia y Nepal, dedicado al estudio de sus culturas, Abram empezó a comprender que disponían de una percepción de la naturaleza mucho más desarrollada que la que informa el entendimiento del Occidente moderno. Es más, al sumergirse por completo en esas culturas tribales, descubrió que en él mismo estaban empezando a germinar intuiciones similares. Una noche, al buscar refugio en una gruta tras estallar un violento aguacero, se quedó contemplando, fascinado, a dos arañas enfrascadas en tejer una intrincada tela y en crear una rápida secuencia de intrincados dibujos de bellísimo diseño:

Ellas me enseñaron la inteligencia que anida, oculta, en la naturaleza no humana . ., que le deja a uno en los umbrales de un mundo totalmente vivo, despierto y consciente. De esas pequeñas criaturas recibieron mis sentidos el primer vislumbre de los incontables mundos que se imbrican unos en otros, a la manera de las muñecas rusas, y que orbitan en las profundidades de este universo en el que habitamos comúnmente. Y de ellas aprendí asimismo que mi cuerpo podía penetrar sensorialmente, con la práctica, en esas dimensiones.3

Con los años, Abram descubrió que él mismo comenzaba a acceder a unos niveles de conciencia previamente desconocidos para él. Cuando

un chamán hablaba de un «poder» o una «presencia» en un rincón de su casa, Abram caía en la cuenta de que el rayo de sol que iluminaba en ese punto una columna de polvo era efectivamente una energía, una fuerza activa que no solo aportaba calor a las corrientes de aire, sino que modificaba la vibración emocional de la habitación misma.

Al recorrer los polvorientos senderos que se internaban en el paisaje, Abram aprendió a caminar con lentitud y cobró conciencia de las diferencias, espirituales y físicas, que distinguían una colina de otra.

Para la mayoría de nosotros, inmersos como estamos en el ajetreo de la vida urbana, cada vez más apartados del mundo natural y próximos en cambio al de la tecnología, esa experiencia nos resulta tan extraña como ajena. Allí donde el Occidente moderno ve una sucesión de seres y fenómenos independientes, las poblaciones tribales perciben un continuo de tiempo y espacio en el que los animales, las plantas y los seres humanos se hallan impregnados de una sagrada fuerza inmanente que los convierte en un todo unitario, sintético. Es probable que, durante miles de años, mucho antes del desarrollo de la civilización urbana, esa fuera justamente la forma en que la mayoría de los hombres y mujeres experimentaban el mundo natural.

Los primeros exploradores occidentales dieron por supuesto que el motivo de que los «incivilizados nativos» que les salían al paso alimentaran tan extrañas creencias se debía al insuficiente desarrollo de sus cerebros. Sin embargo, el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) estaba convencido de que las mentes de esos pueblos eran neurológicamente idénticas a las nuestras. 4Al enfrentarse a un problema práctico, tenían la capacidad de responder a él con tanta rapidez como eficiencia, resolviéndolo con habilidad y buen juicio. Su intelecto no es distinto al nuestro, concluye el autor, simplemente recurre a regiones del cerebro diferentes. Los neurólogos modernos coincidirán probablemente con esta afirmación, ya que han señalado que si nosotros, los pobladores del Occidente contemporáneo, tendemos a centrar preferentemente nuestra actividad en el hemisferio cerebral izquierdo, sede del pensamiento racional y pragmático, las sociedades tribales poseen en cambio una cosmovisión basada en el hemisferio derecho, que pone de relieve los vínculos que enlazan las cosas. De hecho, del hemisferio derecho brotan la poesía, la música, el arte y la religión. Lévy-Bruhl empleaba el término «participación» para

describir la lógica de los pueblos indígenas, que no solo establecen relación con los seres humanos y los animales, sino también con los objetos aparentemente «inanimados» o pasivos, como las piedras y las

plantas. Esa experiencia les lleva a entender que esas cosas participan de un mismo modo de existencia y se influyen mutuamente.

La esencia de esa comprensión «participativa» del mundo natural no muere con la llegada de la civilización. Se ha expresado de manera diferente en las diversas culturas, pero, hasta la irrupción de la modernidad occidental, conservó un carácter sustancialmente similar en todo el mundo. Como veremos, las gentes que vivían en esas civilizaciones tempranas no consideraban que las fuerzas que rigen el cosmos fuesen de carácter sobrenatural, emanadas de un «Dios»

distante y distinto. Juzgaban más bien que se trataba de una presencia intrínseca que les era dado percibir y cultivar —como queda de manifiesto en el chamán decimonónico al que antes aludía— a través del rito y la contemplación. Era una energía que permeaba en todas las cosas, un misterio trascendente de imposible definición. En el antiguo Oriente Próximo, la voz *ilam*, que significa «divinidad» en lengua acadia, era un pulso radiante que trascendía los límites de cualquier deidad específica. En la India, Brahmán, la realidad última, es indefinible, ya que se concibe como una energía sagrada más honda, elevada y fundamental que los *devas*, es decir, los dioses presentes en la naturaleza que sin embargo carecen de control sobre el orden natural.

En China, esa realidad última es el Tao, la «Senda» esencial por la que transita el cosmos: y nada puede decirse sobre él, puesto que trasciende todas las categorías normales.

El monoteísmo o creencia en un único Dios, doctrina central de la fe de judíos, cristianos y musulmanes, fue en este sentido la gran excepción. Al comienzo mismo de la Biblia hebrea, en el capítulo inicial del Génesis, Dios da a los primeros seres humanos una misión y una orden que les concede un dominio total sobre el mundo natural: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra».5A diferencia de otros escritos sagrados que más adelante examinaremos, la Biblia hebrea no centra el foco en la santidad de la naturaleza, lo que se debe a su vez a que el pueblo de Israel experimentaba la presencia divina en los acontecimientos humanos más que en el mundo natural. El historiador de las religiones Mircea Eliade (1907-1986) sostenía que el hebreo fue el primer pueblo

que entendió la historia como una sucesión de acaecimientos únicos e irrepetibles. 6Por lo tanto, si los antiguos egipcios veían sendos acontecimientos divinos en el desbordamiento anual del Nilo y la

salida y la puesta del sol, los israelitas percibían la mano de su dios Yahveh tanto en los insólitos y singulares incidentes de su pasado como en los desafíos políticos del presente. Ahora bien, el carácter sagrado de la naturaleza se halla tan profundamente arraigado en la psique humana que algunos judíos y cristianos, cada uno a su particular manera, también están dispuestos a afirmarla. Y como tendremos ocasión de comprobar, para los musulmanes esa noción es el eje mismo de su fe.

Sin embargo, en el período renacentista y preindustrial, el lazo entre la naturaleza y lo divino se rompió, y los cristianos empezaron a considerar a «Dios» como una realidad inherentemente distinta al mundo. En su origen, también los cristianos europeos, igual que los pueblos del Oriente Próximo, la India y China, habían entendido lo sagrado como una fuerza ubicua que impregnaba el mundo natural y reunía en un todo los dispares elementos del universo. Como ya explicara el teólogo dominico Tomás de Aquino (1225-1274) en su definitiva *Summa Theologiæ*, Dios no se hallaba recluido en un cielo sobrenatural, sino que estaba «presente en todo y en todas partes».

Dios no era *un* ser, sino más bien «el Ser *mismo*» (*esse seipsum*), la divina esencia que mora en la médula íntima de todo cuanto es. Y

siendo Dios todo lo que es, prosiguen las enseñanzas de Tomás, «allí donde Dios existe, existe por entero».7Sin embargo, la teología del Aquinatense quedó postergada a raíz de un giro radical de la concepción occidental de lo divino. En el siglo XIV, los estudiantes de las universidades de París, Oxford y Bolonia aprendían lógica, matemáticas y aristotelismo antes de iniciar su formación teológica, y cuando llegaban al seminario se hallaban ya tan versados en el pensamiento sistemático y deductivo que instintivamente trataban de explicar las cuestiones teológicas en términos puramente racionales. El filósofo franciscano Juan Duns Escoto (1265-1308) fue uno de los primeros pensadores en desarrollar una teología racional prácticamente científica. En consecuencia, las gentes de la cristiandad occidental empezaron a ver a Dios como a un ser más —si bien de tipo superior—

en lugar de como al Ser mismo, con lo que no tardarían ya en desentenderse de la comprensión hasta entonces tradicional de lo sagrado.

El filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626) se internó un paso más en la senda de los racionalistas medievales, convirtiéndose así en precursor de una filosofía esencialmente empírica. Al investigar

cuidadosamente los fenómenos de la naturaleza con métodos experimentales los seres humanos descubrirían las leyes que gobernaban esas fuerzas naturales y adquirirían la capacidad de explotarlas en su propio beneficio. Para Bacon, el conocimiento era poder. Afirmaba que Dios había dado a Adán la clara instrucción de

«henchir la tierra y someterla». Sin embargo, el plan original de Dios se había visto truncado a causa de la desobediencia de Adán. Y su época señalaba que había llegado el momento de que los filósofos repararan el daño provocado por la Caída y de que la gente rompiera con el arraigado hábito —pagano, de hecho— de reverenciar la naturaleza.

Los humanos tenían que controlar y someter la tierra tal y como había ordenado Dios. La naturaleza había dejado de ser una teofanía, es decir, una revelación de lo divino, para convertirse en una mercancía que era preciso explotar.

Al final, la teología y la ciencia acabaron considerándose dos disciplinas diferentes en la Europa cristiana: si la teología promovía el estudio de Dios, la ciencia se dedicaba a investigar las leyes naturales que regían el planeta, dando con ello inicio a una nueva era de poderío y progreso humano. No obstante, aunque la inspiración de Bacon había dado energía y rumbo a la nueva ciencia, sería el filósofo francés René Descartes (1596-1650) el que estableciera sus fundamentos teoréticos al aplicar la disciplina de la matemática al pensamiento moderno.

Descartes estaba convencido de que solo la matemática podía permitir que los seres humanos adquirieran información precisa y fiable sobre el mundo. Un científico debía evacuar de su intelecto tanto las verdades de la revelación divina como las de la tradición humana. Ni siquiera debía dar crédito a las pruebas que le procuraran sus sentidos, dado que también ellos podían enviarle mensajes engañosos.

Según el propio Cartesio, su célebre máxima de « *Cogito ergo sum*»

(«Pienso, luego existo») era el único elemento de certeza, algo que nada del mundo exterior podía proporcionarnos. Para Descartes, la mente moderna se retrae y aparta deliberadamente de la naturaleza; ha de ser una entidad solitaria y autónoma, constitutiva de un mundo en sí misma e intangible para los demás seres, de los que es independiente. Y

dado que el universo material es inerte, carece de vida y no está

habitado por lo divino, la naturaleza nada puede decirnos sobre Dios, la

realidad última. En los escritos de Descartes no hay rastro alguno de ese temor reverencial que informaba las nociones tradicionales de lo sagrado. De hecho, es tarea de la ciencia disipar esa veneración. Estaba persuadido de que, en el futuro, la gente contemplaría las nubes «de un modo que ya no se prestara a admirar nada de lo que allí se ve o de ellas desciende».8De hecho, los fenómenos de la naturaleza eran muy similares a las nuevas máquinas que empezaban a aparecer en la Europa del siglo XVII, ya fueran relojes, molinos o fuentes. Carecían de vida interior, y su valor era puramente utilitario. Todo había quedado dispuesto para la explotación de la naturaleza.

El físico y filósofo británico Isaac Newton (1642-1727) asumió el espíritu racional cartesiano. A los ojos de Newton, la naturaleza también había dejado de presentar esa suerte de núcleo sagrado. A su juicio, la materia era una realidad muerta e inerte, incapaz de moverse o desarrollarse a menos que actuara sobre ella una fuerza exterior. En la teología de Newton, Dios quedó reducido a un fenómeno físico.

Apoyándose en el aura de autoridad del relato de la Creación contenido en el Génesis, Newton definió la esencia de lo divino como una *dominatio* («soberanía»), en su opinión idéntica a la fuerza de la gravedad que rige el cosmos. Este concepto de dominio o señorío, que adquiriría mordiente político con el establecimiento de imperios europeos en todo el mundo, redujo la naturaleza a un recurso que explotar. No había trascendencia porque ese Dios era simplemente una versión más vasta y poderosa del propio hombre de ciencia, «un agente volitivo . . extremadamente hábil en mecánica y geometría». 9Se atribuyó así a lo que denominamos «Dios» una función claramente definida en el universo, transformándose de ese modo en una inferencia racional de su intrincado diseño. Newton no tenía tiempo para ocuparse del asombro reverencial o lo misterioso. «Es el temperamento calenturiento y supersticioso que manifiesta una parte del género humano en materia de religión», escribe con palpable enojo, «lo que le aficiona invariablemente a los misterios y a apreciar más lo que menos entiende. »10Su discípulo Samuel Clarke (1675-1729), considerado en vida el teólogo más importante de Gran Bretaña, defendía una visión drásticamente reductora de Dios y la naturaleza: «No hay nada remotamente parecido a lo que los hombres llaman proceso natural o fuerza de la naturaleza. Todo cuanto existe no es sino la voluntad de Dios dedicada a producir ciertos efectos, de un modo regular, constante y uniforme. .». 11Era solo cuestión de

tiempo que los científicos optaran

por centrar su atención en esos efectos y juzgaran innecesario el elemento divino.

Los descubrimientos de los científicos posteriores no tardaron en invalidar parte de la física newtoniana, pero su teología ha seguido influyendo en el pensamiento occidental. En nuestros días, cuando las personas afirman no «creer» en Dios, lo que suelen estar rechazando es al Dios de Newton, es decir, a ese «mecánico» Creador que concibió, materializó y dominó el universo. Sin embargo, esta concepción de lo divino es exclusiva del Occidente moderno. La idea de la sacralidad de la naturaleza está tan profundamente arraigada que a pesar de que las gentes del mundo entero hayan hecho suya la ciencia y la tecnología occidentales, adoptado las formas de gobierno de Occidente, y seguido sus pasos en la explotación del mundo natural, esta percepción reductora de lo divino nunca ha hallado plena aceptación en otras tradiciones religiosas. De hecho, muchas sociedades no occidentales siguen sin comprender las profundas implicaciones de nuestro concepto secular de la naturaleza. Creen que la ciencia occidental puede ayudarles a controlar sus asuntos con mayor eficacia, pero no siempre han alcanzado a entender lo que esa conformidad puede significar para su comprensión de lo Sagrado —e incluso para el futuro del planeta Tierra. 12

Aunque resulte esencial reducir las emisiones de carbono y prestar atención a las advertencias de los científicos, lo cierto es que no solo tenemos que aprender a actuar de otro modo, sino también a concebir de distinta manera el mundo natural. Debemos recuperar el sentimiento de veneración que siempre nos ha inspirado la naturaleza y que durante miles de años hemos cultivado con mimo los seres humanos. De lo contrario, nuestra preocupación por el entorno natural no pasará de ser una emoción superficial. Y no tiene por qué ser una tarea insuperable, puesto que, a pesar de nuestra conducta negligente y destructiva, no hemos perdido por entero nuestro amor a la naturaleza.

Los poetas siguen cantando la belleza y el misterio del mundo natural, y los documentales que David Attenborough ha realizado sobre la vida salvaje aún cuentan con un público enorme. La gente se precipita a las costas para pasar las vacaciones y hace excursiones por el campo o da paseos por el parque, abriéndose así a un retorno a la naturaleza que

resulta al mismo tiempo grato y vivificador. Hasta en nuestras inmensas

y contaminadas ciudades adora su jardín la gente, convertido en un pequeño oasis de naturaleza en el desierto urbano. En nuestra lucha por la salvación del planeta, hemos de cultivar y desarrollar deliberadamente estos factores, que son un remanente de nuestro primordial vínculo con la naturaleza. Es algo esencial, y no solo para nuestro bienestar, sino también como estímulo de nuestra mejor condición humana.

Se trata no obstante de una labor que va a requerir imaginación y esfuerzo. Es crucial que nos comportemos de forma distinta, y no solo cuando nos apetezca, sino en todo momento. Y en este sentido, las prácticas y disciplinas religiosas de épocas pasadas tienen mucho que ofrecer. Además de contribuir a la apreciación estética de la naturaleza, esos hábitos pueden ayudarnos a concebir un programa ético que guíe nuestra conducta y nuestros pensamientos. Hemos de recuperar la noción positiva de reverenciar el mundo natural que, habiendo sido siempre esencial para la condición humana, ha quedado últimamente relegada a posiciones periféricas. Al hallar inspiración en la profunda relación que las sociedades tribales mantienen con la naturaleza, hay ecologistas convencidos de que debemos ver en ellos el modelo a seguir. Sin embargo, esto podría ser un exceso de ambición. A diferencia de David Abram, la mayoría de nosotros somos simplemente incapaces de vivir años y años en la selva y las montañas para empaparnos de la sabiduría y prudente visión de los pueblos indígenas. Tampoco hay demasiada gente que pueda dedicar muchas horas diarias a vivir en comunión con la naturaleza y meditar al aire libre, tal y como hacen algunas de las personas comprometidas con la defensa del medioambiente.

No obstante, estoy persuadida de que podemos aprender muchísimo de las intuiciones y prácticas surgidas en la Era Axial (entre *c*. 900 y 200 a. C.), que recibe ese nombre debido a que constituyó un eje crucial para el desarrollo espiritual e intelectual de nuestra especie. Fue en esa época cuando afloraron, en cuatro regiones distintas del mundo, las grandes tradiciones religiosas y filosóficas que han nutrido desde entonces al género humano: el confucianismo y el taoísmo en China; el hinduismo y el budismo en la India; el monoteísmo en Israel; y el racionalismo en Grecia. Cada una de esas tradiciones nació a la vanguardia de un nuevo tipo de espiritualidad. Los numerosos habitantes de las recientes y complejas civilizaciones de ese período tuvieron la sensación de que la religión tribal, pese a su innegable

hondura, no resultaba ya relevante. A pesar de sus diferencias, esas nuevas formas de espiritualidad no solo compartían una misma escala de valores, sino algo verdaderamente crucial: una comprensión similar de la relación entre el género humano y el mundo natural. Nunca hemos llegado a superar del todo las profundas intuiciones de esa época. No se trata de creer o no en esta o aquella doctrina religiosa, sino de incorporar a nuestras vidas una serie de percepciones y prácticas que, además de ayudarnos a superar los serios desafíos que tenemos por delante, cuentan con el potencial preciso para transformar nuestras mentes y nuestros corazones.

1

Mythos y logos

Gran parte de nuestros debates medioambientales son de carácter científico: oímos constantemente hablar de emisiones, de partículas, de niveles de contaminación y de agujeros en la capa de ozono. Esto nos proporciona una información esencial y ha terminado convirtiéndose en una terminología familiar. Pero no nos motiva emocionalmente. Hoy tendemos a utilizar bastante a la ligera la palabra «mito» de forma bastante vaga para significar que algo no es cierto. Cuando escuchamos relatos de dioses descendidos a la tierra, de un hombre que se levanta de su tumba, o de unas aguas que se dividen milagrosamente en dos para permitir la liberación de una población esclavizada, pensamos que no hay que darles crédito porque se trata de «simples mitos». Sin embargo, en el pasado, la voz «mito» designaba algo muy diferente.

Buena parte de la historia de la humanidad ha estado presidida por dos formas de pensar, hablar y adquirir conocimiento del mundo: el *mythos* y el *logos*. 1Ambas formas de comprensión eran esenciales para entender la realidad: no solo no se oponían mutuamente sino que eran dos maneras complementarias de alcanzar la verdad, y cada una de ellas tenía su particular esfera de competencia. El mito se ocupaba de todo cuanto se juzgaba intemporal y constante en nuestras vidas, retrotraía la mirada y nos permitía tanto contemplar los orígenes mismos de la vida y la cultura como explorar los más profundos planos de la experiencia humana. Se ocupaba del significado de las cosas, no de los asuntos prácticos. Los seres humanos somos criaturas en perpetua búsqueda de sentido. Si nuestras vidas carecen de él, caemos con mucha facilidad en la desesperación, y en la antigüedad el *mythos* era el que permitía que la gente entrara en contacto con realidades más hondas, proporcionándoles un contexto que no solo daba sentido a su decaída y precaria existencia sino que dirigía su

atención hacia aquello que es eterno y universal. Hasta donde nos es dado saber, los gatos no se atormentan con cavilaciones sobre la condición felina ni se angustian

por las penalidades que sufren los gatos de otras partes del mundo o se esfuerzan en ver la vida desde una perspectiva diferente. Sin embargo, desde los albores de nuestra historia, los seres humanos hemos venido sintiendo el irresistible impulso de concebir narraciones susceptibles de situar nuestra vida en un marco distinto y de persuadirnos de que tiene un sentido y un valor palpables —pese a todas las pruebas que se empeñan en mostrarnos deprimentemente lo contrario.

Un mito es un acontecimiento ocurrido, en cierto modo, en otro tiempo y que sin embargo sucede también una y otra vez. La mitología apunta, más allá del caótico flujo de los acontecimientos históricos, a todo cuanto hay de intemporal en la vida humana, ayudándonos a vislumbrar el estable núcleo de realidad que palpita en su interior. Por otra parte, el mito arraiga asimismo en lo que llamamos inconsciente.

Los mitos son una antigua forma de psicología. Lo que hacen los pueblos al divulgar relatos de héroes que descienden al inframundo, pugnan por hallar salida a un laberinto, o traban combate con fieros monstruos, es sacar a la luz los miedos y deseos que anidan en las oscuras regiones del subconsciente, que, no resultando accesible a la pura investigación lógica, tiene no obstante un profundo efecto en nuestras experiencias y conductas. El mito no admite demostraciones fundadas en pruebas racionales. Las percepciones que transmite son de naturaleza intuitiva, similares a las de las artes plásticas y la poesía. Es más, el mito solo adquiere realidad tangible al encarnar por medio de rituales y ceremonias que ofrecen a quienes participan en ellos la posibilidad de aprehender intuitivamente el mar de fondo que mueve la vida. Mito y rito han sido tan inseparables que la determinación de su respectiva precedencia suscita serios debates eruditos: ¿qué fue primero, el relato mítico o la ritualidad asociada con él? Sin la práctica espiritual, la narración mítica carecería de sentido, tal y como ocurre con una partitura musical, que permanece opaca a la mayoría de los ojos mientras no se revele a través de la interpretación instrumental.

Mucho más frecuente es hoy nuestro diálogo con el *logos*, que es muy distinto al pensamiento mítico. 2A diferencia del mito, el logos responde a los hechos objetivos, y también es absolutamente pragmático: es la modalidad de pensamiento racional que permite que los seres humanos operen adecuadamente. Es el fundamento de la

sociedad moderna. Nos valemos de nuestras facultades lógicas cuando deseamos provocar una consecuencia, conseguir algo o convencer a otros de una determinada opinión. Allí donde el mito vuelve la vista atrás y contempla los

orígenes, el logos avanza con determinación, desarrolla nuevas perspectivas e inventa algo inédito. Y para bien o para mal, también nos ayuda a controlar más y mejor el entorno natural.

Sin embargo, al igual que el mito, el logos tiene sus limitaciones. Es incapaz de responder a los interrogantes que plantea el valor último de la vida humana. No puede aliviar nuestros pesares. Tiene en su mano desvelar circunstancias nuevas y maravillosas sobre el universo físico y hacer que las cosas funcionen con mayor eficiencia, pero no explicar el sentido de la existencia. El *Homo sapiens* comprendió esto de manera instintiva desde sus primeros pasos. Utilizó el logos para idear armas innovadoras y concebir mejores técnicas de caza, y recurrió al mito, junto con los rituales que lo acompañan, para restañar el dolor y la pena que de otro modo le habrían abrumado.

Antes de la época moderna, tanto el mito como el logos eran considerados esenciales, pero en el siglo XVIII las gentes de Europa y Norteamérica habían alcanzado tan pasmosos éxitos en el ámbito de la ciencia y la tecnología que empezaron a desentenderse del mito, juzgándolo falso y primitivo. La sociedad dejó de depender de los excedentes de la producción agrícola —como les había venido ocurriendo a todas las civilizaciones anteriores— y pasó a vincular su destino a los recursos tecnológicos y a una incesante reinversión de capital. Esto liberó a las sociedades modernas de muchas de las limitaciones asociadas con la cultura tradicional, cuyo fundamento rural había tenido siempre precarios cimientos. El proceso de la modernización fue largo, ya que tardó cerca de tres siglos en completarse, y trajo consigo cambios muy profundos: la

industrialización, la revolución agraria, la reforma social, y una

«ilustración» intelectual que despachó el mito como algo fútil y superado. Pese a que nuestra desmitologizada sociedad pueda resultar cómoda para cuantos tenemos la fortuna de vivir en países del primer mundo, parece claro que no se ha convertido en ese paraíso terrenal que auguraban Francis Bacon y otros filósofos ilustrados.

Debemos abrir los ojos y desembarazarnos de la falacia que sostiene que el mito es incierto o representa una modalidad de pensamiento inferior. Quizá seamos incapaces de recuperar por entero la

sensibilidad premoderna, pero podemos adquirir una comprensión más sutil y matizada de los mitos de nuestros antepasados, porque todavía tienen cosas que enseñarnos. Y desde luego, seguimos creando nuevos mitos a nuestra imagen, aunque ya no les demos ese nombre. El

siglo XX asistió al surgimiento de varios mitos cuyo carácter extremadamente destructivo acabó dando lugar a masacres y genocidios. No podemos luchar contra estos mitos negativos con las solas armas de la razón, porque no hay dosis de logos en estado puro que sea capaz de hacer frente a temores, deseos y neurosis profundamente enraizados. Necesitamos mitos positivos que nos ayuden a identificarnos con nuestros semejantes y no solo con quienes pertenezcan a nuestra particular tribu étnica, nacional o ideológica.

Precisamos de mitos buenos que nos hagan comprender la importancia de la compasión —una facultad del ánimo que cuestiona y trasciende nuestro primitivo egocentrismo solipsista—. Y lo verdaderamente decisivo: hemos de pensar buenos mitos que nos ayuden a fomentar un sentimiento de veneración hacia la tierra como realidad sagrada, puesto que, de no concretar alguna forma de revolución espiritual capaz de contrarrestar las tendencias destructivas de nuestro ingenio tecnológico, no lograremos salvar el planeta.

Los grandes mitos del pasado presentaban el mundo natural como una entidad saturada de sacralidad. Sin embargo —repito—, ningún mito tiene auténtico sentido si no se traduce en acciones prácticas. Los mitos no han sido nunca meras consejas morales: debían adquirir relieve material, y por eso se acompañaban invariablemente de rituales.

Al igual que el mito, también el rito se malentiende con frecuencia en nuestro pragmático mundo. En el período renacentista y preindustrial lo rechazaban hasta las personas devotas, convencidas de que se trataba de una superstición anticuada. Sin embargo, las ceremonias rituales constituyeron un elemento indispensable de la religión premoderna, y de hecho, nunca fueron asuntos totalmente espirituales, ya que en ellas participaba el cuerpo, y a través de él, las emociones. Los neurofísicos nos dicen que, pese a no tener conciencia clara de ello, recibimos y transmitimos informaciones importantes por medio de nuestros sentidos y nuestros movimientos y gestos corporales. 3Los ritos que echan mano de elementos emotivos de carácter musical, coreográfico y teatral pueden lograr el espectacular logro de insuflar vida en el presente a un acontecimiento mítico venido de un remoto pasado. Y si se conciben con la pericia necesaria,

también tienen la facultad de ofrecer a quienes participan de él un choque estético capaz de «hacerles salir» de su habitual yo mundano durante un breve lapso de tiempo. Si representamos un papel ritual con habilidad y concentración, podemos dejar atrás las ligaduras yoicas y vivir,

paradójicamente, la experiencia de un crecimiento personal. Sabemos que las artes nos permiten acceder a una forma más intensa del ser y hacen que nos sintamos parte de algo más vasto, trascendente y completo que nosotros mismos. 4Para descubrir la relevancia y significación que tiene el mito es indispensable aportarle la energía de la acción.

Muchos de los mitos que me dispongo a examinar en este libro enseñaron a nuestros antepasados a venerar el entorno natural. A diferencia de nuestro moderno discurso medioambiental, la imaginación antigua tendía a presentar y vivir la naturaleza en términos más estéticos que científicos, y en esa experiencia intervenían más las emociones y el cuerpo. En el próximo capítulo veremos que las diferentes culturas del mundo entendían la naturaleza como una realidad impregnada de sacralidad —y que materializaban esa comprensión de formas notablemente similares—. Es posible que esta perspectiva sea connatural a la estructura de la mente humana. Pero las ceremonias religiosas no eran simples ejercicios estéticos, ya que requerían un compromiso y una respuesta prácticas. Veremos que aquellos rituales se efectuaban con entrega y esfuerzo, y que se trataba de actividades exigentes a las que había que dedicar mucho tiempo.

Llevaban asimismo aparejado un sacrificio —en sentido absolutamente literal—. Además de dar expresión a un profundo sentimiento de ansiedad respecto a la sostenibilidad del mundo, también solicitaban mucho a sus participantes, ya que además de honrar la esencia divina presente en la naturaleza, se esperaba de ellos una transformación: que trascendieran el ego y tendieran un puente de unión con el conjunto de sus semejantes. Si hoy hemos alcanzado a comprender que la devoción al planeta precisa de una adhesión al conjunto de las cosas y los seres que lo pueblan, debemos admitir que esa cosmovisión se remonta a los orígenes mismos de la humanidad.

EL CAMINO A SEGUIR

Nuestra primera tarea consiste en apreciar el valor del mito y entender su funcionamiento. Para ello deberemos reexaminar muchos de nuestros presupuestos. Tenemos que dejar de concebir el mito como un relato seductor para buscar su significación profunda y descubrir qué nos exige hacer, tanto en el plano intelectual como en el práctico. En el

siguiente capítulo estudiaremos los conceptos de la naturaleza que se nos han vuelto extraños y no concuerdan con nuestro moderno logos.

Ahora bien, más que desacreditarlos como narraciones meramente ficticias o erróneas, intentaremos descubrir el tipo de verdad que se proponían transmitir. ¿Qué fue lo que determinó que esas ideas concretas arraigaran con tal fuerza en la mente y el corazón de tanta gente en todo el mundo? Pese a que esos mitos apenas guarden relación con las teorías científicas, quizá sean expresión de una verdad de validez perenne —y, de ser así, tendrían que hallar un hueco en el pensamiento contemporáneo.

La comprensión mítica no responde a un método de indagación inferior que pueda desecharse en cuanto las personas alcanzan el uso de razón. El mito no es una primitiva forma de adentrarse a tientas en el análisis histórico, y no pretende esgrimir verdades objetivas. Lo que hace es más bien ayudarnos a entrever nuevas posibilidades. Por medio del arte, liberados de las limitaciones del logos, concebimos y combinamos formas de expresión inéditas que enriquecen nuestras vidas y nos indican algo importante, haciendo que nos asomemos al desconcertante rompecabezas de nuestro mundo desde una

perspectiva novedosa. Por consiguiente, la verdad del mito reside en su eficacia. Los mitos que vamos a explorar llevan siglos operando. Y la razón de que hayan persistido radica en el hecho de que siempre han *funcionado* cuando la gente los ha traducido en *acciones*. Un mito es esencialmente una guía, pues nos indica lo que hemos de hacer para llevar una vida más plena y positiva. Los antiguos mitos sobre la naturaleza constituían un intento de penetrar en la realidad oculta del mundo natural para vivir con eficacia y seguridad en nuestro entorno.

En todos los capítulos que siguen se exploran ideas, actitudes o prácticas que un día fueron parte esencial de la percepción humana de la naturaleza. Cada capítulo ofrece al lector una de las piezas del puzle

capaz de ayudarnos a crear o a redescubrir en nuestro fuero interno una manera nueva de plantearnos nuestra relación con el mundo natural y de añadir hondura a nuestro compromiso con el medioambiente. No basta con hacer campañas de reciclado y organizar protestas políticas. Al final de cada capítulo haremos bien en preguntarnos cómo aplicar un particular ideal a nuestra vida cotidiana, haciéndolo además de un modo práctico, creativo y eficaz. Todos los mitos solicitan una acción, y seremos nosotros quienes tengamos que determinar qué elementos tenemos a nuestro alcance para llevarla a

cabo. Y dado que las personas son distintas, cada mito puede significar cosas diferentes y plantear exigencias dispares. Tendremos que averiguar individualmente qué es lo que nos piden los mitos que vamos a conocer.

2

La sagrada naturaleza

En el siglo XVII, los misioneros jesuitas llevaron a China las más recientes ideas científicas de Europa. Los eruditos chinos se sintieron inmediatamente intrigados y más que dispuestos a sopesar ideas como las de las posiciones relativas de los cuerpos celestes, las fases de Venus, o la existencia del primer móvil —nociones que, en su día, habían causado una marcada consternación en el viejo continente—.

Grande fue no obstante el desconcierto chino ante la noción de un dios recluido en un décimo cielo «inmóvil» y situado en los más remotos confines del cosmos. ¿Por qué iba a contentarse la deidad a la que los jesuitas llamaban «Señor de la Creación» con permanecer encerrada en una diminuta zona del universo supuestamente creada por su voluntad? El sabio confuciano Fang Yizhi (1611-1671) llegó a la conclusión de que Occidente «entraba en detalles en la investigación material» pero adolecía de una «comprensión deficitaria de las fuerzas seminales (*qi*)». Con la palabra *qi*, Fang aludía a la esencia del ser —una energía que los chinos juzgaban «incognoscible», ya que se trata de algo

«recóndito, confluencia de una estratificada multiplicidad de misterios»—. En conclusión, añadía Fang, los jesuitas no entendían las limitaciones que aquejan al lenguaje cuando intentamos hablar de la realidad última: «Muchas veces, el vocabulario que usan torpedean lo que intentan denotar». [1]Según Fang, cuando nos enfrentamos a esa verdad postrera, los seres humanos enmudecemos —porque se halla

fuera del alcance de la palabra y los conceptos.

El *qi* desafiaba —entonces y ahora— las ideas occidentales. Es la

«materia» o esencia fundamental del universo, y no es ni totalmente espiritual ni por completo material. Cae por tanto fuera de nuestras categorías habituales. Es de hecho inefable: se trata de algo que no podemos definir ni describir. El *qi* no es un ser, y desde luego no es un dios, es la energía que impregna todas las formas de vida, uniendo armónicamente los mundos vegetal, animal, humano y divino, a los que

permite realizar su pleno potencial. Por lo tanto, allí donde los jesuitas del siglo XVII veían abrirse un abismo entre los universos humano y divino, con un Dios dedicado a supervisar misericordiosamente el mundo desde el décimo cielo, los chinos veían una continuidad. Juntos, el cielo, la tierra y la humanidad constituyen un continuo —una tríada de carácter orgánico, holístico y dinámico—. El estudioso confuciano Tu Weiming (nacido en 1940) ha caracterizado esta relación integral con el adjetivo «antropocósmico»: no hay separación entre los seres humanos y el cosmos, dado que ambos comparten la misma realidad. 2

Esta es la razón de que en China encontremos una cosmovisión tan distinta a la de Occidente. El cosmos es un constante fluir, activado por una fuerza material vital que forma todas las cosas y las une unas a otras. Como explica un poema compuesto en el siglo IV a. C., el *qi* es La esencia vital de cuanto existe:

Lo que todo abre a la vida.

Genera los cinco granos del subsuelo,

Y se expresa en las constelaciones estelares del cielo.

Si fluye entre el firmamento y la tierra,

Decimos que es espectral y transcendente.

Si se aloja en el pecho de los seres humanos,

Les tenemos por sabios . 3

El sabio confuciano, el ser humano completo, es un individuo cabalmente integrado en las esferas humana, divina y natural. A diferencia de lo que hacemos en el Occidente moderno, donde

tendemos a separar lo sagrado de lo humano, lo secular de lo religioso, el seguidor de Confucio no se considera una criatura, sino un ser que contribuye a la creación del universo. Eso le lleva a no cultivar una vida totalmente «espiritual» y a sumirse en la contemplación de un dios que habita el cielo; al contrario, tiene que permanecer atento a sus semejantes, debe responder a las necesidades de la sociedad, y ha de armonizar profundamente con el mundo físico, el entorno natural y el cosmos, ya que todo ello forma un continuo con la humanidad.

Las tradiciones religiosas chinas son quizá las únicas que no se han dotado de un relato de la creación. Y desde luego no hablan de un dios creador. El *yin* y el *yang*, los dos principios vitales opuestos presentes en el *qi*, interactúan creativamente en un proceso de continua transformación y generan los elementos materiales del universo: las

piedras, las montañas, los ríos, las plantas, los animales y los seres humanos. En China, por consiguiente, las personas nunca han sido entidades privilegiadas ni únicas, ya que forman —junto con lo que los chinos llaman el *wanwu*, la «miríada» o las «diez mil cosas» de la naturaleza— «un todo con el universo», una idea que sigue gozando de tan amplia aceptación en la cultura, popular o elevada, que puede tenerse por una cosmovisión auténticamente china.

En consecuencia, el filósofo chino Mencio (*c*. 372-289 a. C.) insistía en que la regla de oro que Confucio enunciara en el siglo VI a. C. —«No impongas a los demás lo que tú mismo no desees»—4no se aplica únicamente a nuestro prójimo humano, sino también al *wanwu*, al que nos hallamos inextricablemente unidos.

Las diez mil cosas se hallan en mí. No hay mayor alegría a mis ojos que la de descubrir, por autoexamen, que soy sincero conmigo mismo. Esfuérzate en tratar a los demás como quisieras que te trataran a ti mismo y descubrirás que este es el camino más corto para la realización de lo humano (*ren*). 5

Percibimos belleza en el *wanwu*, y cuando intentamos describir un árbol, un monte o un torrente, pasamos de su aspecto físico a la energía espiritual que lo anima hasta llegar por último al *qi*, que permea todas las cosas. Por consiguiente, debemos tratar todo cuanto integra el *wanwu*, las «cosas» de la naturaleza, como nosotros mismos desearíamos ser tratados, dado que compartimos una misma fuerza vital.

Mencio era un filósofo muy refinado. En cambio, Lao-Tse, fundador del taoísmo en el siglo IV a. C., se definía a sí mismo como un intruso al que las personas presuntamente «inteligentes» despreciaban por torpe, triste y zafio. Sin embargo, afirmaba haber experimentado en éxtasis lo Absoluto, la oculta raíz de toda existencia. A diferencia del confucianismo, surgido en el seno de la pequeña aristocracia, el taoísmo nació en la cultura nativa y tribal del sur de China: una región de marismas, ríos, bosques y serranías vírgenes cuyos habitantes no participaban de la civilización china. No obstante, el propio Lao-Tse había nacido en la provincia de Song, en la que vivían muchos descendientes de la dinastía Shang, cuyos antepasados, tras gobernar China hasta el año 1045 a. C., se habían asentado en la región al verse derrotados por sus sucesores. En la zona se había conservado la antigua cultura chamánica. En el *Shenhaijing* (o «Clásico de las Montañas y los Mares»), un texto fundamental de la antigua mitología china, se habla

de un ave divina venerada por las sociedades tribales pese a no guardar relación con la realidad propiamente dicha, ya que tenía seis patas y cuatro alas, aunque carecía de ojos y de rostro. Con todo, el animal entonaba con gran pericia los cánticos y coreografías ceremoniales que tradicionalmente acompañaban al culto chamánico. Lao-Tse y un filósofo taoísta casi contemporáneo suyo, llamado Zhuangzi (369-286 a.

C.), se sintieron atraídos por esas manifestaciones de la espiritualidad tribal, pero en su condición de miembros refinados de la sociedad china no podían compartir la visión chamánica.

Lao-Tse hizo suya la antigua noción del *Tao*, el sagrado principio de la naturaleza que quizá veneraran también las gentes de la provincia de Song y otros antiguos pueblos chinos. Sin embargo, al proceder de una civilización urbana cada vez más refinada, Lao-Tse desarrolló dicha noción hasta convertirla en un concepto filosófico. En los enigmáticos versos del *Tao Te King* («El clásico del sendero y su virtud»), el Tao se convierte en la fuente, inefable e incognoscible, del ser, que se manifiesta a su vez en el *de*, la «energía» sagrada que hace que todas las

«cosas» que existen sean lo que son y lo que deben ser. Gracias a una actitud mental intuitiva y contemplativa, Lao-Tse alcanzó a entrever la sagrada y dinámica fuerza que anida en la médula de la existencia mundana —refiriendo su visión en los versos, deliberadamente enigmáticos del *Tao Te King*—. Al publicarse en China, corriendo el siglo IV a. C., la obra tuvo un impacto inmediato, como si los lectores

reconocieran en él una antigua y preciada intuición, que ansiaban redescubrir.

El *Tao* (sendero) que puede ser expresado

no es el Tao eterno.

El nombre que puede ser pronunciado

no es el nombre eterno.

Lo innombrado es el principio del cielo y la tierra.

Lo nombrado es la madre de la miríada de criaturas (*wanwu*).6

Al igual que el *qi*, el Tao escapa al radio de acción de las palabras. Sin embargo, si nos las ingeniamos para penetrar en las regiones más profundas de la mente podemos embarcarnos en un místico descenso al inefable corazón del ser, al «misterio de los misterios». Lao-Tse sugiere darle el nombre de «lo Oscuro» y «la puerta de los mil secretos», pues oculta más que revela. 7Por consiguiente, en lugar de definir el Tao, Lao-Tse elige describirlo como un proceso: es el

«sendero» que hemos de tomar para descubrir la verdadera realidad.

Perpetuamente velado e invariablemente esquivo, el Tao va más allá del pensamiento y la lógica: en términos puramente racionales, es simplemente una «no-cosa». 8Ahora bien, si variamos con prudente cautela nuestra modalidad de percepción, logramos ver que se halla preñado de realidad.

Según explica Lao-Tse, el Tao, que emana de lo sublime desconocido, se vierte al exterior hasta dar existencia, paso a paso, a nuestro mundo.9Es crucial, aunque paradójico, que Lao-Tse caracterice ese proceso como un «retorno».

El retorno es el movimiento del Tao.

La debilidad es el medio que emplea.

La miríada de criaturas del mundo ha nacido de Algo.

Y ese Algo ha nacido de la Nada (*wu*).10

Todas las cosas tienen su origen en esta sagrada fuente, y, como expone Lao-Tse, regresan constantemente a ella a impulsos de una perpetua rotación. De este modo, nada de cuanto conocemos y vemos

es estable. Todo lo que aparenta ser firme y seguro se halla de hecho en constante movimiento, fluye en eterna circulación desde su inefable fuente a nuestro mundo y retorna sin fin a ella. La única fuerza permanente es el Tao mismo.

Lao-Tse lo llama el «granero de las diez mil cosas», o *wanwu*. 11Es, como si dijéramos, un «lugar» en el que todas las cosas aguardan *in potentia* a manifestarse físicamente en nuestro mundo, de acuerdo con un proceso en tres fases:

El Tao engendra el uno,

el uno engendra el dos,

el dos engendra el tres,

el tres engendra la miríada de criaturas.12

El Tao no es simplemente el «creador» de las diez mil cosas, dedicado a observarlas benévolamente desde la distancia. Es más bien, como indica Lao-Tse, la «madre» de todas ellas, y ambos son inseparables. De hecho, no podemos conocer el uno sin el otro: Todo cuanto existe tuvo un origen: la madre del mundo.

Quien conoce a la madre,

conoce a los hijos.

Quien conoce a los hijos,

retorna a la madre.13

El cielo, la tierra —el cosmos al que pertenece nuestro mundo material— y las diez mil cosas son simples fases de la evolución del propio Tao. Es la extraordinaria fuerza que mantiene todo unido, da productividad al mundo y la conserva. Hasta la más diminuta cosa existente es lo que es porque la anima la actividad creativa del Tao, una energía sagrada que lo impregna y lo vivifica todo.

Ahora bien, el Tao no es una potencia invasiva, extraña y controladora. Se trata más bien de que todo *es* Tao, ya que lleva su misma potencia al acto, si bien de forma limitada, en todos y cada uno de los fenómenos naturales y en todas y cada una de las personas. Es por tanto la «naturaleza» (*de*, en la tradición china) de todas las criaturas: es su identidad, la fuerza que la hace ser lo que en verdad es.

Por consiguiente, todas y cada una de las «cosas» del mundo —animal, vegetal o mineral— son una encarnación única y singular de lo Uno. Es más: ninguna de esas «cosas» es una manifestación egocéntrica o solipsista; todas ellas se expresan en un entorno particular en el que colaboran activa y armoniosamente con los demás *de* que la rodean —

de manera muy parecida a los ingredientes de un guiso, que también se mezclan con los que los acompañan y los mejoran.

A diferencia del creador todopoderoso de la Biblia hebrea, que ordena ser al mundo, el *Tao* es débil, según Lao-Tse. La creación no es un acto de poder y dominación. El Tao carece de forma y fluye en todas las cosas, ofreciéndose a todas y cada una de las criaturas y permitiéndoles prosperar. «La debilidad es la forma en que opera el Tao»,14nos dice Lao-Tse. Una vez asentada en la tierra, la «miríada de cosas» florece exuberantemente durante un tiempo, pero al final inicia su «retorno» a la fértil oscuridad de lo Uno —un proceso que Lao-Tse, que consiguió cultivar las facultades visionarias del chamán, tuvo ocasión de observar.

La miríada de criaturas se alza a la vez.

Y yo veo su retorno.

Las bulliciosas criaturas,

Todas vuelven a su particular raíz.

Retornar a la propia raíz se conoce como reposo.15

El «reposo» o quietud (*jing*) de que disfruta la miríada de cosas es por tanto un retorno a su fuente originaria. Puede compararse con el ciclo estacional de una planta que crece con profusión en primavera, dando flores o frutos, pero que en invierno envía su energía a las raíces.

El *jing* no es por ello el reposo de la muerte, se trata más bien de una quietud que, imbuida de la vitalidad del Tao, aguarda a resurgir a la vida. Por lo tanto, la energía creativa del Tao es cíclica, y se revela a sí misma en un perpetuo retorno.

Pese a que todas y cada una de las «cosas» reflejen de un modo único la actividad del Tao, resulta irónico que el ser humano —que debiera ser la más perfecta encarnación del Tao— sea la sola criatura provista de una aptitud mental que la faculta para obstruir o distorsionar su sagrada identidad a través del egotismo. ¿Cómo llegar a intuir entonces la auténtica realidad de las cosas? Zhuangzi sugiere que

observemos el Tao en la naturaleza. Lao-Tse presentaba el Tao a la manera de un proceso circular que podemos detectar en nosotros mismos, pero a Zhuangzi no le interesa tanto describir el Tao, que es, a fin de cuentas, inefable. Lo que quería mostrar a sus lectores era la forma de lograr esa intuición mística. Debían abandonar sus «yoes». En cuanto dejemos de esforzarnos —inútilmente— por preservar y promover nuestra frágil y moribunda identidad comenzaremos a comprender que todos y cada uno de los seres —incluidos nosotros mismos— son sencillamente ocurrencias transitorias de la incesante manifestación por la que el Tao se expresa a sí mismo. Dado que este constante fluir y refluir del Tao es especialmente evidente en la naturaleza, Zhuangzi nos insta a centrar nuestra atención en la naturaleza, y a hacerlo con la intensidad necesaria para «olvidarnos» de nosotros mismos y experimentar así la trascendencia.

Es frecuente que Zhuangzi nos presente a individuos ordinarios que, absortos en labores monótonas y rutinarias, han alcanzado un *ekstasis*

—una pérdida del yo— sumergiéndose en el mundo natural. Zhuangzi se interesaba poco por el confucianismo, pero, con ánimo a veces travieso, se vale de Confucio como portavoz. Un día, al emprender un viaje, nos dice Zhuangzi, Confucio tuvo que atravesar un bosque y vio a un jorobado que atrapaba cigarras con asombrosa facilidad. «¿Hay alguna forma especial de proceder para conseguir eso. .?», preguntó. A lo que el hombre contestó:

Dejo que mi cuerpo quede rígido como un tronco de árbol muerto y hago ver que el brazo es una rama seca. Por grandes que sean el cielo y la tierra o vasto el número de las diez mil

cosas, no presto atención a nada, salvo a las alas de los insectos. No hago un solo movimiento, no me inclino, no permito que ninguna de las demás diez mil cosas ocupe el lugar de las alas de las cigarras. . ¿Cómo no habría de tener éxito? 16

El jorobado había dejado atrás su yo mundano. Y al concentrarse con tanta intensidad en las «cosas» de la naturaleza, había alcanzado a percibir en cierto modo el *qi*. No estaba buscando a un Dios sobrenatural en un remotísimo cielo, sino armonizando con la misteriosa e inefable fuerza que rige el mundo natural. Al olvidar su

«yo», el taoísta se unifica con el verdadero ser de las cosas y comprende que las aparentes contradicciones de la vida forman una unidad numinosa. No se trata de una experiencia arrebatadora y extática, y tampoco es siempre una búsqueda solitaria. Como indica

Zhuangzi, cuando los taoístas abordaban juntos el examen de los insolubles misterios de la existencia, imbuidos de un callado asombro reverencial, todo lo que hacían era «mirarse simplemente unos a otros con una sonrisa. No había desavenencias en sus corazones, y por ello mismo trababan amistad».17

Dado que el Tao está presente en nuestro interior, no hay necesidad de discursos eruditos: simplemente hemos de arrumbar nuestro ego y sintonizar con la Sagrada Naturaleza. En lugar de aferrarse a sus opiniones y volverse irritable y pendenciero, el sabio desarrolla una visión del mundo que podríamos considerar propia del hemisferio cerebral derecho, ya que en ella se unen los opuestos y se abandona el ego, lo que a su vez le permite tener una visión trascendente del Tao.

El Tao y el *qi* son muy distintos al Dios occidental. Se aproximan más a lo que Tomás de Aquino llamaba «el Ser mismo», y esa parece haber sido de hecho la forma en que la mayor parte de los seres humanos percibieron en otra época lo divino. Desde luego, no hay duda de que eso es lo que sucedía en la India. Los pastores arios que llegaron al Punyab en torno al año 1500 a. C. habían desarrollado una sociedad segmentada formada por tres clases: la aristocrática —integrada por los sacerdotes brahmanes y los guerreros chatrias—, y la de los

«plebeyos», o vaisías, que eran sus sirvientes. Pese a hallarse enzarzados en una larga serie de conflictos despiadados y sujetos a la constante amenaza de la sequía y la hambruna, los indoarios percibían el mundo natural como un ámbito bellísimo y maravilloso, habitado por ocultas fuerzas divinas a las que conocían con el nombre de «los brillantes», o *devas*.

No habían sido los pensadores racionales quienes les habían revelado este modo de ver las cosas, sino sus poetas, los *rishis*, o

«videntes». La belleza de sus versos, salmodiados en los cánticos rituales, conmovía a los oyentes y los elevaba a tal estado de fascinación, sobrecogimiento y deleite que también ellos se sentían tocados por la energía divina.18Al parecer, los *rishis* habían desarrollado una actitud de alerta psíquica que más tarde serviría de base para las técnicas del yoga. Eso les llevó a descubrir que existía la posibilidad de contemplar el mundo de un modo muy intenso, hasta el punto de tener la percepción de que la naturaleza misma se halla impregnada de divinidad. Según su creencia, los *rishis* vivían en un universo tripartito constituido por la tierra, el firmamento y el cielo, habitado por los *devas*. En las estrellas, los *rishis* veían los resplandecientes ojos de la diosa Rati, la Noche; 19en los ríos se

revelaba el chispeante, rumoroso y eterno fluir de Sarasvati, portadora de vida y prosperidad; Indra enviaba truenos y relámpagos; el viento era Vata, «el que rompe las cosas en pedazos a su paso, entre sonidos atronadores»; 20y Ushás, la aurora, desvelaba su belleza cada mañana, como la esposa ante el esposo. 21

Los *rishis* atribuían su genio poético a una planta alucinógena llamada *soma* que les permitía observar lo que hay bajo la superficie de las cosas y descubrir un *deva* en todas y cada una de ellas, lo que significaba que la naturaleza estaba viva, impregnada de lo divino.

Llamaban a la facultad que cultivaban *dhi* («discernimiento»), y les proporcionaba un conocimiento (*veda*) que no guardaba relación con la conciencia mundana. Sus poemas sugieren que en algunos momentos alcanzaban un vislumbre de los dioses, los *devas*, y que estos se presentaban a sus ojos en una serie de «instantáneas»: imágenes estáticas, inconexas, sin ningún mensaje teológico claro. 22También escuchaban el sonido *Vach*, la palabra sagrada que había dado forma inicial al orden cósmico, anidando después en su más recóndito interior.

Los *rishis* concluían que todas estas fuerzas divinas tenían su raíz en una energía omnipresente y misteriosa a la que daban el nombre de *Ritá*, uno de los conceptos más importantes de los *Vedas*, los antiguos textos del hinduismo. La mejor forma de entender la noción de *Ritá* es considerarla equivalente a una «verdad activa, creadora», o a «la auténtica realidad de las cosas». 23Al igual que el *qi* y el *Tao*, *Ritá* no era un dios, sino una impersonal fuerza sagrada, dadora de vida. Es

imposible describir o definir el *Ritá*, pero puede experimentarse como el sublime todo que emana de sí mismo, expansivamente, hasta materializar el cosmos, a los seres humanos y a los propios dioses. El hecho de que, durante gran parte de la historia, la gente de distintas partes del mundo haya desarrollado una noción tan notablemente similar de una realidad sagrada sugiere que podría tratarse de una noción arquetípica profundamente anclada en la psique humana. 24

Los *rishis* expresaron su visión del universo a través de mitos, no en proposiciones derivadas del *logos* científico. En sus poemas explicaban que, una vez surgidos de la fuerza primigenia del *Ritá*, los *devas* fueron los creadores de los tres niveles del cosmos y lo hicieron viable. Mitra y Varuna, por ejemplo, calcularon las dimensiones del espacio, colocaron al sol naciente en el firmamento y generaron el agua que da fertilidad al suelo. *Ritá* puede traducirse como «la habilidad o el artificio de ser», y es la raíz indoaria de voces como «armonía» y

«arte». Como productos del *Ritá*, los *devas* actuaron a la manera de otros tantos artistas y culminaron la inmensa tarea de la creación gracias a su imaginación. Lo primero que hicieron fue ver en la mente esas realidades inexistentes.

Después realizaron la extraordinaria hazaña de proyectar al exterior esas imágenes mentales y situarlas en el mundo físico que estaban poblando de objetos. Los *rishis* dieron a este proceso milagroso el nombre de *maya*. El poder mental de los *devas* les permitía transformar sus ideas en realidades materiales —nubes, hierba, montes y árboles—, distribuyéndolas después de forma estética por el mundo físico. 25

Sin embargo, los *devas* no regresaron al cielo después de crear y organizar el mundo. Prefirieron quedarse a residir en los fenómenos naturales que habían engendrado y morar en ellos de forma permanente. 26De este modo, cada pájaro, animal o flor se convirtió en la encarnación de la divinidad que la había creado, así que todo cuanto contiene el mundo posee un núcleo sagrado. En vez de contentarse con resplandecer en las cosas como una luz lejana, los *devas* pasaron a formar parte de cuanto hay en el mundo y «entraron en él a través de su naturaleza oculta». 27En el Occidente moderno, hemos desarrollado minuciosamente una cosmovisión analítica que separa lo material de lo psicológico y lo espiritual, pero los arios tenían una concepción más holística del mundo y poseían una conciencia estética de la presencia del *Ritá* en la naturaleza. Por consiguiente, lo divino no quedó confinado en las «distantes profundidades etéreas» del cielo, sino que impregnó todo lo real. Nada era puramente material, sino que todo —

incluidos los seres humanos— quedó embebido de una potencialidad sagrada y dispuesto de manera «artística». 28

Sin embargo, en torno al siglo VI a. C. aproximadamente, los arios empezaron a redefinir la realidad última, a la que dieron el nombre de Brahmán. Si el *Ritá* se había concebido como el eterno principio del ser que conformaba e impregnaba el universo, el Brahmán era más bien el *fundamento* de toda realidad, la «seidad» de la que todas las cosas dependen. Esta evolución surgió como parte de una nueva espiritualidad denominada *Vedanta* («el fin de los Vedas») e ideada para revelar el propósito esencial de los antiguos ritos. Si los *rishis* originarios habían descrito poéticamente a los dioses diciendo que se trataba de diferentes aspectos de la única realidad divina, los sacerdotes vedanta pasaron a dar una expresión filosófica a esa intuición. El Brahmán era el único y singularísimo «Yo» (o *Atman*) del

conjunto del universo.29Se halla presente en todo y en cada individuo,

«hasta la punta de las uñas».30«Vive en cada uno de los seres. Siendo uniforme es multiforme, tal y como [el reflejo de la luna] se multiplica en [las muchas ondas] de un estanque. »31Las gentes de la India no han perdido esta forma de percibir el mundo. Pese a que nosotros, los habitantes del Occidente moderno, hayamos recluido a Dios en los cielos, ellos han seguido resaltando la ubicuidad de lo sagrado en el mundo, incluso en épocas posteriores, tras personalizar la Realidad Suprema y darle el nombre de Shiva, Vishnú o la «Divina Madre». 32

Además, los sacerdotes vedanta comenzaron a realizar a Brahmán en su interior, además de en la naturaleza. 33Estaban empezando a comprender que la realidad última —sea *Ritá* o Brahmán— no solo impregnaba el mundo natural sino que también constituía la sagrada raíz del ser que a ellos mismos les animaba, así que enseñaron a sus discípulos a adquirir plena conciencia de ello. Todo ser humano es una expresión única del *Atman*. El sabio Sanatkumara insistía en que el conocimiento de los Vedas no solo exigía el dominio de los textos, las complejidades rituales y los debates éticos, también resultaba esencial

«la ciencia del gobierno, la ciencia de los cuerpos celestes, y la ciencia de los seres que reptan, así como la del firmamento, la tierra, el viento, el espacio, el agua, el fuego, los dioses, los seres humanos, los animales domésticos, las aves, la hierba, los árboles, y las criaturas salvajes, incluidos los mismísimos gusanos, polillas y hormigas».34Estos seres no eran inertes; al contrario, estaban todos imbuidos de Brahmán, y al igual que los seres humanos, reflejaban la realidad última en la raíz de

su propio ser y por ello mismo regresaban una y otra vez a él. «En cierto sentido, la tierra refleja profundamente [esa realidad última]; en cierto sentido, la región intermedia la refleja profundamente; en cierto sentido, el cielo la refleja profundamente; en cierto sentido, las aguas la reflejan profundamente; en cierto sentido, los montes la reflejan profundamente; y en cierto sentido, los dioses y los seres humanos

[también] la reflejan profundamente. »35

La India nos recuerda que la vía estética es la mejor forma de cultivar la percepción de lo sagrado: mediante la poesía, la música y el ritual. No tiene sentido intentar probar racionalmente estas antiguas intuiciones, ya que requieren imaginación, es decir, la capacidad de

ver lo que no aparece, como explicaba Jean-Paul Sartre. 36La realidad última —ya se trate de Brahmán, *Ritá*, el Tao, o el mismo «Dios»— no existe como las demás cosas de la experiencia ordinaria. Son realidades que solo alcanzan a intuirse por medio de la alusión y la emoción del arte.

Tan honda es la conexión del impulso místico humano con la sacralidad de la naturaleza que hasta una tradición religiosa como la del budismo acabaría volviéndose hacia ella, pese a haber estado originariamente centrada en la búsqueda de un método introspectivo capaz de liberar a los seres humanos del dolor. Cuando el budismo Mahayana llegó a China, sus adeptos insistieron en que la *buddhadhatu*

—la «naturaleza búdica», es decir, el potencial de alcanzar la sabiduría búdica y la iluminación— no se circunscribía a las personas, sino que también era inherente a las plantas, las piedras, los árboles y las hojas de hierba. El *Dacheng qixin lun* («Despertar de la fe»), un texto del siglo VI d. C., enseña que la naturaleza búdica es la esencia del conjunto del cosmos: una fuerza «eterna, permanente, inmutable, pura y autónoma»

que une a todos los seres, los atrae y cohesiona en un todo armónico, e ilumina universalmente la mente del ser humano, permitiéndole cultivar su capacidad de tender a la bondad (*ren*). 37No solo tienen todas las cosas la posibilidad de la iluminación, sino que la existencia misma es una expresión de la naturaleza búdica.

Los taoístas han desarrollado una forma de contemplación denominada «sentarse tranquilamente» en la que se vacía la mente de toda idea preconcebida, volviéndola así más receptiva a las influencias externas. Los budistas chinos desarrollaron esta práctica para cobrar conciencia de la intensa actividad de la sagrada naturaleza, que también se esforzaba en alcanzar el nirvana. Tras abrir la mente a las imágenes y los sonidos de la naturaleza, el ermitaño budista se «sienta

tranquilamente» y se olvida de sí mismo. Al desprenderse de la normal preocupación por el yo, permanece en el presente, como las cosas de la naturaleza, y queda «en paz, lejos del polvo y la ilusión . ., quieto como las aguas del río de otoño».38El eremita intenta retrotraer la mente a su estado de quietud original, a fin de poder reflejar a la perfección, como un espejo, el potencial para la iluminación que es inherente a todas las cosas.

En Japón, los budistas zen creen que en las cosas del mundo natural existe una única naturaleza búdica que es inseparable del yo humano.

El objetivo del zen consiste en cultivar una clara conciencia de esa existencia a fin de hacerla realidad en el interior de uno mismo. La espiritualidad zen nos permite percibir la naturaleza búdica tanto en el mundo natural como en los seres humanos, y hacerlo no solo al margen de todo texto erudito y prestigioso, sino mediante el cultivo del hemisferio cerebral derecho.39«El mundo se presenta de pronto como envuelto en unas vestimentas nuevas que parecen cubrir la fealdad del dualismo», explica el estudioso japonés D. T. Suzuki (1870-1966) antes de proseguir:

Hay algo rejuvenecedor en la comprensión del zen. Las flores de la primavera parecen más hermosas y el agua de los arroyos de montaña baja más fresca y cristalina. La revolución subjetiva que alumbra este estado de cosas no puede considerarse anormal. Si la vida se vuelve más grata y su radio de acción crece hasta abarcar al universo mismo, algo ha de haber en el *satori* [la facultad potencial de lograr la iluminación], algo tan precioso que merece la pena esforzarse por alcanzarlo. 40

Podemos entrever la percepción zen de la naturaleza en los escritos del poeta y filósofo del siglo XIII Zenji Dogen Kigen (1200-1253), que concibió una versión particularmente austera del zen en los montes de Japón tras haber estudiado el budismo en China durante varios años.

Para Dogen, todo ser *es* la naturaleza búdica misma. No se refería a que la naturaleza búdica se hallara en cierta forma «oculta» en las plantas, los árboles y las flores; no se trataba de una semilla o germen de sacralidad escondido en la intimidad del mundo físico y llamado a eclosionar un día. A los ojos de Dogen, el mundo fenoménico *era* sencilla y literalmente la naturaleza búdica, debido a que todas las cosas poseen el mismo potencial sagrado, a que todas ellas se esfuerzan por alcanzar el nirvana, cada una a su manera, y a que todas consiguen en último término realizarlo.

Este sentido fuerte de la sacralidad inherente a la naturaleza se repite en casi todas las tradiciones religiosas. Parece ser una actitud

más natural para la mente humana que nuestro moderno hábito de desvitalizar el mundo natural, transformándolo en una pura materia susceptible de ser manipulada en interés de los propósitos humanos.

Encontramos esta forma de ver las cosas hasta en los monoteísmos, que inicialmente presentaron a Dios como a un ser trascendente, situado más allá del mundo natural. Parece que los místicos judíos medievales que dieron comienzo a la tradición de la Cábala

respondían en parte a la demanda popular de una noción más inmanente de lo sagrado. Para los cabalistas, los actos de Dios, consignados en la Biblia, eran simplemente símbolos de un misterioso proceso divino, así que invirtieron la afirmación bíblica de que Dios creó el mundo «de la nada»

y sugirieron en cambio que la creación había progresado paso a paso, como una emanación surgida «de Dios». Por consiguiente, la «nada»

dejó de entenderse como un vacío absoluto para verse más bien como

«el ser mismo» y resultar por tanto más real que cualquier otra entidad que pudiera proponerse. Solo es una «nada» en términos humanos, lo que a su vez se debe al doble hecho de que el núcleo más recóndito de lo divino seguirá siendo eternamente incognoscible, y de que no guarda relación con nada que pueda registrar la experiencia humana. Los cabalistas dieron a este centro oculto de la divinidad el nombre de *Ein Sof* («lo que no tiene fin»). Sin embargo, en los rincones más profundos de su ser, el *Ein Sof* contiene algunos aspectos de la divinidad que también se hallan presentes en la creación. Existe por tanto un mundo primario profundamente oculto cuyo carácter es por completo inmaterial e ininteligible, pero también un segundo mundo colindante que es de naturaleza física y que permite que todas las criaturas alcancen un vislumbre de lo sagrado.

Esta cosmología cabalística postula la existencia de diez *sefirot* (es decir, «esferas» o «mundos de luz») en las que late el pulso de la divina vitalidad y que constituyen una especie de puente entre el incognoscible *Ein Sof* y nuestro mundo material. No se trata de «etapas»

cósmicas entre nuestro mundo y Dios, y tampoco han de concebirse al modo de los peldaños de una escalera capaz de mediar entre la humanidad y una divinidad sublime. Cada *sefirá* representa más bien una fase de la gradual manifestación de lo Inescrutable —cada una de las cuales revela un poco más a ese Dios absolutamente misterioso que aflora, paso a paso, dejando atrás su hondo ocultamiento, y que desciende, por así decirlo, escalón por escalón, de las más recónditas lejanías de lo divino hasta hollar el mundo.

Hallamos un concepto similar en la teología de un monje bizantino que se dio a sí mismo el nombre de Dionisio Areopagit[a41]e impartió sus enseñanzas en la Alejandría de finales del siglo V y principios del VI. [42]Al igual que los cabalistas, Dionisio veía la creación como una suerte de efusión íntima de la bondad de Dios, derramada en todas las

cosas —un *ekstasis* divino en el que lo Uno «se vierte afuera» y sale de Sí Mismo para participar en la existencia de cuanto ha creado, reteniendo al mismo tiempo su misterioso «distanciamiento».

La propia Causa del universo . ., al dejarse, digamos, engatusar, por la bondad, el amor y el anhelo de ternura, se aparta de su morada transcendente y pasa a residir en todo. Lo hace en virtud de su sobrenatural y extática capacidad de permanecer, pese a todo, en el seno de Sí. 43

En lugar de las misteriosas y esquivas emanaciones de la Cábala, Dionisio entiende, sin ofuscación alguna, que el éxtasis creativo es de naturaleza orgásmica. Para este monje cristiano, la efusión divina se parece mucho a una erupción volcánica. No obstante, Dionisio insiste en que, a diferencia de la lava, que se endurece y enfría a medida que fluye, todos los seres, por humildes o rastreros que sean, siguen siendo objeto de las indelebles transformaciones que Dios imprime en ellos, ya que cada uno de ellos permanece inmediatamente ligado a lo divino.

Por consiguiente, y al contrario de lo que afirmaba la Cábala, en la que cada emanación se sitúa a distancias progresivamente crecientes del *Ein Sof*, todas las criaturas, ya se trate de una lombriz o de un arcángel, disfrutan de una relación inmediata con lo sagrado.

Dionisio entiende que la naturaleza apunta, más allá de sí misma, a la inefabilidad de lo que llamamos Dios. Solo nos es dado intuir la presencia de la divinidad a través de los velos de los objetos naturales, que ocultan tanto como revelan. Si pudiéramos ver a Dios con claridad, no estaríamos viendo a Dios. Ahora bien, si aprendemos a contemplar correctamente la naturaleza, descubriremos que la más diminuta partícula de tierra puede darnos un vislumbre de lo Sagrado.

EL CAMINO A SEGUIR

¿Cómo recuperar esta visión de una naturaleza sagrada?

En primer lugar, creo yo, alterando nuestra percepción de «Dios». En lugar de verlo como un ser «masculino» y confinado en un remotísimo cielo, debemos entender esa antigua comprensión de lo divino —

todavía muy difundida— como una presencia interior, inexpresable pero dinámica, que fluye en todas las cosas. Esta noción no solo parece haber acudido a la mente de las gentes de muy diversas partes del mundo de manera más espontánea que la imagen de un creador solitario; es también la forma en que los propios occidentales entendimos lo divino hasta la baja Edad Media.

En su poema titulado «La abadía de Tintern», William Wordsworth nos dice que él mismo aprendió a ver la naturaleza con ojos diferentes.

En su juventud, había respondido de manera instintiva y emocional al mundo natural, pero al ir cumpliendo años descubrió que, para sondear sus profundidades, es preciso acercarse a la naturaleza de manera más contemplativa. Al final, llega un momento en el que no puede seguir deleitándose en la naturaleza como tal, sin más, por haber comprendido que es inseparable de

La sosegada y triste música de la humanidad,

ni áspera ni disonante, aunque lo bastante poderosa

para castigar y dominar.44

En nuestros días, ese vínculo entre la naturaleza y la humanidad se ha vuelto aún más triste, sobre todo si tenemos en cuenta el daño que hemos causado al medioambiente. Ya no podemos seguir solazándonos sin más en los espacios naturales: sabemos que nos enfrentamos a la urgente tarea de salvarlos de la destrucción humana.

Pero Wordsworth no detiene ahí su descripción de la sagrada presencia que percibe en el mundo natural. Es importante resaltar que no la llama «Dios». Wordsworth elige casi siempre con todo cuidado las palabras. Cuando conversamos solemos recurrir a la voz «algo» para referirnos vagamente a un acontecimiento o una sensación de carácter indistinto u oscuro. Sin embargo, en su poema Wordsworth la emplea juiciosamente para aludir a una realidad que no va a definir —

ya que, de hecho, no puede hacerlo.

Y he advertido

una presencia que me turba con la alegría

de los pensamientos elevados; un sentimiento sublime

de algo todavía más profundamente entremezclado,

cuya morada es la luz de los soles crepusculares,

y el océano circundante y el aire vivo,

y el cielo azul, y la mente del hombre;

un movimiento y un espíritu que impelen

a todas las cosas pensadas, a todos los objetos de todos los

pensamientos,

y que se desliza sobre todas las cosas. 45

¿No nos recuerda esto más a *Ritá* y a Brahmán, al *qi* y al *Tao*, que al moderno Dios occidental?

Si permitimos que entre en nuestras vidas, la naturaleza puede impregnar nuestras mentes y convertirse en una influencia formativa.

Podemos empezar dando pasos muy sencillos, quizá el de sentarnos diez minutos al día en un jardín, sin auriculares ni teléfonos móviles, limitándonos a contemplar sencillamente las vistas y a escuchar los sonidos de la naturaleza. En lugar de hacer fotos de cuanto nos rodea, deberíamos observar los pájaros, las flores, las nubes y los árboles y dejar que se impriman por sí solos en nuestra mente. En otro de sus poemas, Wordsworth habla de la «sabia pasividad» que ha de inspirar nuestra relación con la naturaleza. En los versos le vemos discutir con una persona que se pasa las horas muertas enfrascado en los libros, cerrándose, para mayor concentración, a todas las imágenes y sonidos del universo natural —¡no quiero ni pensar en lo que hubiera pensado de la tecnología actual!—. No necesitamos textos eruditos, viene a decirnos el poeta, porque nuestros sentidos beben de los secretos y misterios de la naturaleza sin que nos demos cuenta.

El ojo no puede evitar la visión;

no podemos pedirle al oído que se aquiete;

nuestros cuerpos sienten, estén donde estén,

querámoslo o no.

No tengo por menos cierto que hay potencias

que por sí solas nuestras mentes impresionan;

tanto que nos permiten dar a este espíritu nuestro

el alimento de una sabia pasividad. 46

De igual manera podemos adquirir el hábito de aquel «sentarse tranquila y calladamente» de los chinos y aprender a percibir la vida corriente que fluye en todas las cosas y las trenza en armoniosa unidad.

Al sentarnos a contemplar el entorno natural debemos cobrar conciencia de la coreográfica armonía que mece las hojas y las aves, el viento y las nubes. . De ese modo no estaremos observando un simple montón de objetos diferentes, sino un todo en el que cada cosa parece

disponer de un lugar perfecto. Si desarrollamos una mente capaz de

«observar y recibir», 47si descubrimos la fluidez de nuestro entorno natural, quizá consigamos recuperar parcialmente la visión que tenían nuestros antepasados de la naturaleza como entidad sagrada.

3

La santidad de la naturaleza

En esta época tendemos a utilizar bastante a la ligera las palabras

«santo» y «santidad» para referirnos a algo o a alguien que ha alcanzado la perfección espiritual, es moralmente excelente y se halla entregado a Dios. Sin embargo, la voz hebrea *qaddosh*, 1que traducimos por «santo», significa de hecho «alteridad», en el sentido de una radical separación de la realidad cotidiana. Cuando Yahveh, el Dios de Israel, se apareció a Moisés en el monte Sinaí, el halo de gloria que le rodeó se apareció a su vista como un «fuego devorador». 2El día en que el profeta Isaías tuvo una visión de Yahveh, estando en el templo, los serafines que prorrumpían en cánticos y exclamaban «¡santo, santo, santo!» estaban proclamando que Dios es «¡otro, otro, otro!».3Isaías había tenido una de esas vivencias de lo numinoso que

periódicamente descienden sobre hombres y mujeres. El especialista en filosofía de la religión, Rudolf Otto (1869-1937) calificaba esta experiencia, propiamente formidable, de la realidad trascendente con la expresión *mysterium tremendum et fascinans*: « *tremendum*» porque supone un profundo choque que descalza el edificio de nuestros consuelos cotidianos; y « *fascinans*»

porque, al mismo tiempo, ejerce sobre nosotros una atracción irresistible. No es posible expresar adecuadamente con palabras o conceptos las emociones que despierta. De hecho, ni siquiera puede decirse que la abrumadora experiencia de la alteridad absoluta

«exista», dado que no tiene sitio en nuestro esquema normal de lo real. 4

Por consiguiente, ¿en qué sentido puede atribuirse «santidad» a la naturaleza? Debido al daño que hemos causado el medioambiente, tendemos a considerar que la naturaleza es frágil, delicada y vulnerable. Ahora bien, este es un parecer simplista: demasiado bien sabemos que la naturaleza también puede ser feroz. De hecho, los tornados, las erupciones volcánicas, las inundaciones, los terremotos y los incendios forestales nos recuerdan constantemente su capacidad letal. En el momento en el que escribo estas líneas, el mundo entero se

encuentra paralizado por un virus que, pese a nuestro brillante talento científico, resulta muy difícil de controlar. La pandemia de coronavirus se ha cobrado millones de vidas, está suponiendo una conmoción económica, y nos está privando de muchas de las libertades que tanto nos enorgullecen en el mundo occidental. Por consiguiente, la naturaleza, igual que la divinidad, puede ser tan *tremendum* como *fascinans*. Puede dejar fácilmente atrás el papel de víctima y adoptar el de destructor.

Como ya hemos visto, Israel ha tendido más a percibir en la historia lo divino que lo natural. Por consiguiente, en lugar de hallar lo sagrado en los fenómenos de la naturaleza, las Escrituras judías se centran en los relatos de las victorias, los desastres, las batallas y las epidemias que se abatieron sobre los israelitas: su Dios Yahveh no era inmanente a la maravillosa reiteración de los ciclos naturales, sino que se revelaba en las convulsiones de la historia. Esta ruptura con la mayor parte de las tradiciones religiosas se hizo patente en torno al año 1250 a. C., fecha aproximada en la que Moisés, atareado en el cuidado de un rebaño de ovejas, vio de pronto algo muy extraño: una zarza que ardía sin consumirse. Al acercarse a indagar lo que sucedía, Yahveh le habló desde el zarzal. Otras religiones del Oriente Próximo habrían

considerado que esa divinidad era inseparable de la zarza ardiente —

viendo en ella la fuerza numinosa que le permitía existir, prosperar y florecer—. Sin embargo, Yahveh se disoció inmediatamente de la zarza

—es decir, de la naturaleza— y se declaró aliado de los antepasados de Moisés: era el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y él mismo se había dado a conocer a través de los acontecimientos históricos. 5

Este alejamiento de la tradición no se consiguió de la noche a la mañana. En el Canaán septentrional del siglo IX a. C., el profeta Elías se vio enzarzado en una lucha a muerte con los seguidores de Baal, el dios de la fertilidad. En esa fecha, la mayor parte de los israelitas seguían considerando bastante extraña la idea de adorar a una única deidad.

Yahveh era un dios guerrero que les había ayudado a conquistar la tierra prometida. Apenas sabía nada de las labores del campo, mientras que Baal daba fertilidad a la tierra, afinaba el conocimiento del mundo natural, y daba sentido a la extenuante lucha contra la aridez y la hambruna. En el culto a Baal, sus adoradores tenían la sensación de entrar en contacto con las energías sagradas que hacían productivo al suelo.6Tras una mortal escaramuza con los sacerdotes de Baal, Elías

tuvo que huir para evitar la cólera del pueblo y se refugió en el monte Horeb, decidido a esperar la llegada de Yahveh.

Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahveh; pero no estaba Yahveh en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo, Elías cubrió su rostro con el manto.7

Elías había dejado de ver lo sagrado en las convulsiones y ritmos de la naturaleza: Yahveh se había distanciado a tal punto del mundo natural que ya solo era posible percibirlo en el murmullo apenas perceptible de una suave brisa.

En las Escrituras judías, lo habitual no es que se ensalce lo sagrado al modo de una presencia inmanente, sino como una realidad distante. A diferencia de los *devas* indios, el Dios de Israel no se halla oculto en el universo natural. Por otra parte, lo sagrado tampoco aparece presente en la realidad cotidiana, como el *wanwu* del taoísmo. Yahveh se

presenta como creador y dominador del cosmos. Cuando el salmista alza la vista al cielo y contempla la luna y las estrellas que su Dios ha colocado por sí solo en el lugar en que se hallan no se entretiene en alabar su extraordinaria belleza e inherente santidad. Lo que sí hace en cambio es orientar casi inmediatamente sus pensamientos al hombre, al que Dios ha entregado mando sobre la naturaleza:

Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándolo de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies.

Todo cuanto hay en el universo, exulta jubiloso el salmista, se halla al servicio de la humanidad: las ovejas, los bueyes, los animales salvajes,

«las aves del cielo, los peces del mar. .». 8En otro salmo, las maravillas de la naturaleza quedan reducidas a un mero elemento accesorio de lo divino:

Tú levantas sobre las aguas tus altas moradas;

haciendo de las nubes carro tuyo,

sobre las alas del viento te deslizas;

tomas por mensajeros a los vientos,

a las llamas del fuego por ministros.9

Habiendo dejado de ser divinos en sí mismos, los elementos naturales dependen por completo de Yahveh:

Escondes tu rostro y se anonadan,

les retiras su soplo, y expiran

y a su polvo retornan.

Envías tu soplo y son creados,

y renuevas la faz de la Tierra. 10

Sin embargo, en el libro de Job encontramos una forma totalmente diferente de entender la naturaleza, expresada además en algunos de los más apasionados y bellos versículos de la Biblia. 11Basado en un antiguo cuento popular, este poema dramático parece haber sido compuesto por un israelita afiliado al Movimiento del saber, una corriente erudita surgida en varias tradiciones religiosas de todo el

mundo, cuyos adeptos consideraban que la auténtica fuente de la moralidad no brotaba tanto de los dioses como de la naturaleza. En Israel, los maestros de esta corriente veneraban al rey Salomón, en el que veían al sabio por antonomasia:

Habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; habló de los cuadrúpedos, de las aves, de los reptiles y de los peces. Venían de todos los pueblos para oír la sabiduría de Salomón, y de parte de todos los reyes de la tierra que tuvieron noticia de su sabiduría.12

A lo largo del siglo VII a. C. los reformadores que conocemos con el nombre de deuteronomistas, elaboraron una segunda historia de Israel (en griego, *deutero-* significa eso: «segunda») y la plasmaron en tres libros bíblicos: el Deuteronomio y los dos de Reyes. Subrayaron la importancia del acto por el que Yahveh revela la Ley a Moisés en el monte Sinaí, aunque los doctores del Movimiento del saber impugnaron su planteamiento con el argumento de que las lecciones que nos brinda la naturaleza son tan relevantes como los Diez Mandamientos. Sin embargo, el autor del libro de Job va un paso más allá e insiste en que las extraordinarias revelaciones del mundo natural hacen añicos la estrecha ética del Sinaí.

Este autor nos dice que Satán convenció a Dios de que debía poner a prueba a Job, un hombre de célebre rectitud, y Dios accede, haciendo caer sobre él y su casa una serie de desastres. Su extensa cabaña de animales —bueyes, ovejas y camellos— es aniquilada; un rayo se abate sobre su vivienda y mata a todos sus hijos; y el propio Job padece una horrenda enfermedad que le cubre de úlceras malignas de la cabeza a los pies. Sus tres amigos, leales defensores del Movimiento del saber, intentan reconfortarle, pero alegando al mismo tiempo que Dios no

podría haberle tratado tan cruelmente de no haber cometido él algún grave pecado. Sin embargo, Job reitera obstinadamente su inocencia, lamentando a grandes voces su destino. Cae finalmente en un estado de profunda desesperación y maldice el día en que vino al mundo:

El día aquel hágase tinieblas,

no lo requiera Dios desde lo alto,

ni brille sobre él la luz.

Lo reclamen tinieblas y sombras,

un nublado se cierna sobre él,

lo estremezca un eclipse.13

Anclado en su muy humano egoísmo, Job da la espalda al cosmos entero. ¿Por qué —exige saber— ha de sufrir el hombre virtuoso? Es una pregunta característicamente antropocéntrica, y cuando al fin Dios le responde, Job ignora de manera deliberada lo que le dice.

Sin embargo, Dios obliga a Job a mirar de frente las limitaciones de su entendimiento, bombardeándole a su vez con una larga serie de preguntas de su cosecha, para las que Job no tiene respuesta.14Dios le revela un orden cósmico de pasmosa belleza en el que la violencia y el sufrimiento no son solo esenciales para la vida de todas las especies, sino que constituyen también, paradójicamente, la condición de posibilidad de su propio esplendor, dado que los animales elevan sus aptitudes a las mayores cimas, saliendo así magníficamente al paso de esos desafíos. En lugar de afligirse y quejarse de las penalidades que soportan se vuelven aún más valerosos y espléndidos. Los seres humanos harían bien en seguir su ejemplo. En vez de lloriquear sumidos en la autocompasión como el mismo Job, se imponen la tarea de aprender que no son el centro del universo y que sus estrechas miras son, además de miopes, pusilánimes y totalmente inapropiadas.

Por primera y única vez en la Biblia, vemos que la naturaleza posee un valor y una fuerza intrínsecos, y que forma un todo hermoso y cabal.

Donde Job veía oscuridad y muerte, Dios revela un cosmos vibrante de vida y energía. Pese a que Job haya anhelado el fin de su existencia, Dios le muestra la gloria del primer amanecer y el empuje del océano original, que brota triunfal de la sombría matriz del mundo, y mueve a Job a asumir la completa improcedencia de su egocéntrica visión:

¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? . .

¿Quién fijó sus medidas? . .

¿Quién asentó su piedra angular,

entre el clamor a coro de las estrellas del alba

y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios?

¿Quién encerró el mar con doble puerta,

cuando del seno materno salía borbotando;

cuando le puse una nube por vestido

y del nubarrón hice sus pañales?15

¿Tenía Job alguna idea de la vastedad de la tierra? ¿Acaso había visitado los depósitos de nieve? ¿Podía anudar los lazos de las Pléyades, aprehender las leyes celestiales o hacerse obedecer de la masa de las aguas. .?

Puede que los seres humanos den en considerarse el eje del universo, insiste Dios, pero los animales tienen valores enteramente distintos y más nobles que los de los hombres que los explotan. Las rebecas alumbran a sus crías y las cuidan y alimentan, pero no se aferran a su camada como hacen los humanos. Cuando se vuelven fuertes y grandes, «salen al desierto y no vuelven más a ellas», dejándolas en perfecta libertad. En la estepa, donde Dios quiso que viviera, el asno salvaje es enteramente libre y vive orgulloso sin ronzal en el pescuezo, ajeno a los crueles gritos del arriero. Los hombres toman por estúpida al avestruz, que abandona en tierra los huevos, donde cualquiera puede aplastarlos: y sin embargo, «en cuanto se alza y se remonta, se ríe del caballo y su jinete». 16¿Y cómo puede Job imaginarse un solo instante digno rival del fulgor y magnificencia del caballo?

¿Das tú al caballo la bravura,

revistes su cuello de tremolante crin?

¿Le haces brincar como langosta?

¡Terror infunde su relincho altanero!

Piafa de júbilo en el valle,

con brío se lanza al encuentro de las armas.

Se ríe del miedo y de nada se asusta,

no retrocede ante la espada.

Va resonando sobre él la aljaba,

la llama de la lanza y el dardo.

Hirviendo de impaciencia la tierra devora,

no se contiene cuando suena la trompeta. 17

Pero es Behemot, el hipopótamo, cuya inmensa fuerza —«tubos de bronce son sus vértebras»— hace de él «la primera de las obras de Dios».18Yahveh le ha prohibido vivir en las regiones montañosas por temor a que haga peligrar a otros animales, razón por la que vive sereno junto al Nilo, absteniéndose voluntariamente de hacer uso de su inmensa fuerza:

Los lotos le recubren con su sombra,

los sauces del torrente le rodean.

Si el río va bravo, no se inquieta,

firme está aunque un Jordán le llegue hasta la boca. 19

Behemot es el símbolo de la armonía de los opuestos en conflicto de la naturaleza, personificación a su vez de lo sagrado. Por consiguiente, la naturaleza nos saca de la humana complacencia y nos obliga a encarar las limitaciones de nuestros alcances. En la concordia que la naturaleza exhibe coexisten misteriosamente violencia y belleza, terror y serenidad, haciendo que se tambaleen nuestras propias categorías, pequeñas y parciales.

Llegado Yahveh al término de sus interrogantes, pide a Job una respuesta. Y todo lo que este acierta a contestar es: «¡He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder?». Humildemente, se tapa la boca con la mano, una expresión ritual de temor reverencial para quien se sabe en presencia de lo sublime. Acaba de vivir una revelación que recuerda a la teofanía del Sinaí, en la que la naturaleza reaccionó con fuerza exuberante a la divina presencia, con «truenos y relámpagos, una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta». 20El autor del poema bíblico parece sugerir que Job es un nuevo Moisés, un profeta al que Dios ha revelado la belleza, el vigor y el misterio de la sagrada naturaleza, que rebasa los limitados horizontes de los seres humanos. 21Pese a todo, Job fue un profeta al que no se valoró en Israel.

Quizá en esta peligrosa coyuntura de nuestra historia haya llegado el momento de darle el reconocimiento que merece.

EL CAMINO A SEGUIR

¿Qué intenta transmitirnos el libro de Job? No hay enseñanzas ni recetas claras. En realidad, Dios no responde a ninguna de las preguntas de Job. Antes al contrario: le deslumbra con una descripción

extraordinariamente elocuente del mundo animal que en último término reduce al silencio a un hombre como Job, habitualmente locuaz. Y esa es la única respuesta posible, viene a plantear implícitamente el poeta. Job, que a lo largo de todo el relato se ha mostrado rimbombante y engreído al afirmar su rectitud, sobrado siempre de argumentos, alza ahora la mano para taparse la boca al comprender que se halla ante algo más grande que él. El extraordinario torrente de palabras —la más fina flor poética de la Biblia— ha dado paso al silencio.

Nos hemos vuelto adversos al silencio en el mundo moderno; todo lo fiamos a la interminable cháchara de nuestras comunicaciones y a una estimulación permanente. Sin embargo, en presencia de la santidad, deberíamos quedar mudos. En el mismo momento en que intentamos describir o definir lo sagrado ya lo estamos limitando y distorsionando.

En el siglo X a. C., los sacerdotes brahmanes de la India idearon una prueba a la que daban el nombre de *Brahmodya* y que todos nosotros podríamos tomar hoy como modelo. El objetivo consistía en hallar una fórmula verbal susceptible de definir el Brahmán, con lo que, al forzar el idioma hasta las últimas consecuencias y observar que en última instancia se desmoronaba, los participantes cobraban aguda conciencia de lo inefable. Quien planteara el desafío se obligaba a plantear alguna pregunta desconcertante, y la respuesta de su oponente debía ser adecuada, pero igualmente inescrutable. Ganaba el pleiteante que redujera a sus contrincantes al mutismo, pues en ese silencio se hallaba Brahmán presente, manifiesto tan solo en la pasmosa comprensión de la impotencia del lenguaje.22

Ya hemos visto que el Tao se encuentra asimismo fuera de nuestro alcance. «El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao», nos dice Lao-Tse. De él nada puede decirse, porque trasciende nuestras categorías. Todas las distinciones que caracterizan la experiencia normal y los modos del pensamiento común devienen irrelevantes. Los monjes cristianos que ya desde el siglo III d. C. buscaban la soledad en

el desierto egipcio también cultivaban una espiritualidad muda que, según afirmaban, los colmaba de *hesykhía*, es decir, de «tranquilidad» o paz interior. Para ellos, la plegaria no era una conversación con Dios ni una meditación estructurada sobre la índole de lo divino. Conllevaba más bien un «despojarse de los pensamientos». Y es que Dios mora más allá de toda deliberación y concepto. No puede darse entre sentimientos exaltados, visiones o voces celestiales, que solo brotan de

la febril imaginación del monje. Muy al contrario: la mente ha de quedar

«desnuda». 23

Este tipo de experiencia apofática o «silente» se nos ha vuelto ajena

—y esa es probablemente una de las razones de que a tantas personas de Occidente se les haga hoy difícil el concepto de «Dios»—. Ya hemos hablado de Dionisio Areopagita, que tuvo mucha influencia en casi todos los grandes teólogos occidentales, al menos hasta la baja Edad Media.24Quería conseguir que todos los cristianos, seglares o eclesiásticos, fueran conscientes de las limitaciones del lenguaje como vector para la explicación teológica. La Biblia, señalaba, da a Dios cincuenta y dos nombres distintos: se dice que es una roca, se le compara con el firmamento, con el mar, con otras realidades naturales. .

Sin embargo, todos estos títulos resultan claramente inadecuados, ya que, evidentemente, Dios *no es* un peñasco. En cualquier caso, los más egregios nombres de lo divino —como Sabiduría, Bondad o Unidad—

son más peligrosos, puesto que nos dan la falsa impresión de saber qué aspecto tiene Dios, al dar por supuesto que su forma de ser bueno, sabio e íntegro se asemeja a lo que nosotros entendemos con esos términos, cuando, obviamente, Dios no es «bueno» en el mismo sentido en que pueda serlo una persona o una buena comida. Hemos de tener presente, por tanto, que hasta los más excelsos calificativos que atribuimos a Dios se revelan irremediablemente engañosos. Por consiguiente, explica Dionisio, cuando asistimos a un acto litúrgico y escuchamos las Escrituras, debemos proceder a una reverente negación de los nombres que se dan a Dios, entender que son todos inadecuados, y quedar en un humilde silencio en presencia de lo inefable.

No obstante, este ejercicio no abocaba a los fieles seguidores de

Dionisio a la perplejidad o la frustración, sino que los conducía más bien a esa situación de silencio rendido y solemne en que entraban los sacerdotes arios al término del *Brahmodya*, el torneo verbal al que nos hemos referido antes que les permitía entrever lo inefable. Todas las personas, insiste Dionisio, pertenezcan al clero o al laicado, deben atender de este modo a las Escrituras: sumidas «en esa penumbra que va más allá del intelecto». Por esa vía, no solo nos «encontraremos finalmente faltos de palabras, sino efectivamente mudos y ayunos de conocimiento».25No se trataba de una árida gimnasia cerebral, sino de una práctica enmarcada en el elevado y emotivo dramatismo de la liturgia bizantina, con sus evocadores engarces musicales, su estilizada teatralización y sus vaharadas de incienso, todo lo cual, como en

cualquier gran experiencia estética, tocaba la fibra emocional de la gente y los estimulaba hasta hacerles alcanzar un plano más profundo de su ser. Al escuchar las palabras de las Escrituras, entonadas a la manera de un cántico especial que las distinguía del discurso ordinario, los miembros de la congregación accedían a la comprensión —y a un nivel más profundo que el del puro logos— de que lo que denominamos

«Dios» no es *esto* ni *aquello*, sino una inconmensurable «alteridad». Es lo que las Escrituras judías llaman *qaddosh* («lo santo» o «lo distinto»).

La liturgia iniciaba a la congregación de fieles, haciéndoles cruzar los umbrales de un diferente modo de ser y de ver. Habrían comprendido por tanto lo que sintió Job al llevarse la mano a la boca, tras el vehemente alegato divino, y quedar callado.

Por lo tanto, igual que el Brahmán y el Tao, lo que recibe el nombre de Dios está fuera del alcance de la razón. Sin embargo, resulta muy significativo que Job no llegara a esta apreciación a través de una visión grandiosa como Isaías, ni por medio de un elaborado discurso teológico, sino como consecuencia de una intuición que, revelada por Dios mismo, le abisma en la sacralidad de la naturaleza. Job comprende que, al igual que lo divino, la naturaleza es sagrada, *tremendum et fascinans*. Como hemos visto, en otras tradiciones, la divinidad y la naturaleza han sido siempre inseparables. Sin embargo, para el israelita Job, esta forma de entender a Dios era totalmente nueva. A nosotros, habitantes del actual Occidente, también nos resulta una idea muy poco familiar. Llevamos desarrollando meticulosamente desde el siglo XIV

una noción enteramente distinta de lo sagrado. Al racionalizar la naturaleza y confinar a Dios en los cielos hemos reducido tan

drásticamente lo divino que muchos han acabado viéndolo como algo imperceptible o indigno de crédito. Al mismo tiempo, en nuestras modernas sociedades industrializadas también hemos procedido a una destrucción sistemática del orden natural. Al obligar al mundo natural a mejorar nuestras vidas y al no ver la santidad de su esencia, lo hemos dañado, tal vez de forma irreparable. Por otra parte, al excluir de nuestra concepción de lo divino la veneración culta de la naturaleza hemos desarrollado una percepción antinatural de Dios. A diferencia de otras Escrituras, la propia Biblia ha jaleado este proceso al sugerir que la naturaleza está subordinada a Yahveh y debe satisfacer nuestras necesidades. Pese a todo, el desconocido y anónimo autor del libro de Job es un profeta idóneo para nuestra época y nos transmite un mensaje urgente. Nos dice que no podemos seguir viendo el mundo

natural como una simple fuente de recursos. Antes al contrario: debemos aprender a apreciar su misterio, tal como hizo Job, y exclamar:

«¡Santo, Santo, Santo!».

4

Nuestro quebrantado mundo

Prácticamente cada vez que escuchamos el telediario asistimos a una catarata de noticias trágicas, dolorosas y crueles. Pese a nuestros extraordinarios logros tecnológicos, parece que no alcanzamos a aliviar la pobreza, el sufrimiento y la injusticia que afligen a grandes sectores de la humanidad. Tendemos con mucha frecuencia a relegar estas incómodas verdades a la trastienda de nuestras mentes. Cuando la presentadora del noticiario se dispone a ofrecer una secuencia particularmente desagradable o triste, se siente obligada a alertar al público: «Advertencia: las siguientes imágenes pueden herir la sensibilidad de algunas personas», dándonos así la oportunidad de cambiar de canal o de levantarnos a hacer una taza de café para eludir la perturbadora realidad.

Sin embargo, la religión se ha ocupado tradicionalmente de concebir relatos y rituales que obligan a la gente a contemplar sin desfallecer las inherentes situaciones dolorosas de la vida. En la India hay mitos de la creación que sugieren que nuestro mundo tuvo profundas fisuras y defectos desde sus mismos inicios. Estas narraciones difieren notablemente de las relaciones del origen que figuran en el Génesis, en las que Dios se muestra persuadido de que todo lo creado era

«bueno», e incluso «muy bueno». El dios creador indio, Prayápati («el Todo»), era la personificación del Brahmán. En los textos del *Rig Veda*, la más antigua de las Escrituras indias, el Brahmán representaba la fuerza que sostenía el universo y sembraba la semilla de la conciencia en la mente humana. Según los escritos, Prayápati generó ritualmente, extrayéndolo de sí, el calor (conocido como *tapas*) que le permitió alumbrar el universo tripartito, formado por la tierra, el firmamento y el cielo.

Después, se «reintrodujo» en él, convirtiéndose en el aliento divino y el ser mismo de lo creado. El mundo era por consiguiente la quintaesencia de lo divino, al estar impregnado de sacralidad. Sin embargo, en los

Bráhmanas, una colección de textos sacerdotales del siglo IX a. C., el relato de la creación adquiere tintes más inquietantes.

En esas narrativas, bastante más sombrías, Prayápati no crea el universo sin esfuerzo. La intensa tensión que requiere la ignición de los *tapas* provoca la explosión de su cuerpo, que se hace pedazos y se transforma en el universo tripartito, lo que a su vez genera la esencia de los *devas* y el conjunto de las criaturas que habitan la tierra. 1Fue una catástrofe. «En verdad», escribe el clérigo autor del texto, el mundo «no tuvo cimientos firmes». 2Las criaturas de Prayápati eran débiles y enfermizas: unas no podían respirar y otras vivían atormentadas por los demonios, combatían y se devoraban entre sí. El extenuante esfuerzo había consumido a tal punto a Prayápati que los mismos dioses que había creado tuvieron que revivirlo. 3Drenado de su fuerza vital y aterrorizado por la muerte, suplicó a Agni, el fuego sagrado, que le recompusiera el cuerpo.4Y así fue como Agni lo rearmó, pedazo a pedazo —restauración que el sacerdote védico reproduce en el ritual diario de la construcción del altar de fuego.

El propio Prayápati quebrantado es este mismo fuego que ahora animamos [sobre el altar].

Ese mismo brasero que permanece ahí vacío antes de ser recogido es como el Prayápati que yacía desplomado . . El [sacerdote] calienta [la estufilla] en el fuego, tal y como los dioses calentaron en su día [a Prayápati]. 5

El relato de Prayápati es un mito que, al cobrar vida en la representación ritual, revela una profunda verdad que no podría resultar más diáfana en nuestros días: vivimos en un mundo quebrado en sus cimientos. Esta triste lección no se imparte en la India con los

abstractos y científicos términos del ecologismo moderno, sino por medio de una narrativa que cobra vida en la imaginería artística del ritual. Aunque, al contrario que nosotros, los arios no fueran responsables del quebrantado mundo en que vivían, lo cierto es que se sintieron obligados a repararlo a fin de que constituyese un lugar seguro. Todos los días, al levantar el altar del fuego, los sacerdotes reconstruyen simbólicamente el cosmos averiado. «Debe medir lo que abarcan los brazos extendidos» y remedar la forma del cuerpo humano.

Dos vasijas para la ofrenda representan las manos de Prayápati; dos cuencos de leche sus oídos; dos monedas de oro, los ojos. . Mañana y tarde, el sacerdote prende unas varitas de madera para alimentar al dios. «Esos mismos gestos han de realizarse todo el año . ., a menos que

[el sacerdote] desee mostrar a nuestro padre Prayápati en su forma desmembrada. »6

Todo el fuego que hay en el mundo es la respiración interna [de Prayápati]; la atmósfera es su cuerpo; todos los vientos que puedan soplar son su aliento de vida. El firmamento es su cabeza, el sol y la luna sus ojos . . Esos mismos cimientos firmes que un día ensamblaran los dioses se encuentran ahora aquí, en nuestros días, y aquí permanecerán indefinidamente.7

Reavivada cada día en la teatralidad del ritual, y acompañada por el emotivo cántico de los mantras sagrados y los inspirados poemas de los *rishis*, la preocupación por la fragilidad del mundo quedó integrada en la conciencia de los arios. Se hicieron cargo de la vulnerabilidad de la naturaleza y comprendieron que era labor de los seres humanos venerarla y procurarle amparo cotidiano.8El sacrificio ritual no constituía solo una recreación de las vicisitudes de Prayápati, era también un elemento que venía a recordarles la responsabilidad de sanar y proteger el apurado mundo en que vivían. Y lo que es aún más importante, entendieron igualmente que la belleza y la fuerza de la teatralización ritual permitía alcanzar un vislumbre, a quienes participaban en él, de la inherente sacralidad del «resplandeciente y puro mundo» que temían estar perdiendo. 9

En el corazón mismo de la religión aria había por tanto una deliberada evocación del pesar y el dolor derivados de la conciencia del deterioro del mundo. Para los musulmanes, el recitado del Corán cumple una función similar y manifiesta un impacto emocional parecido al de la entonación de los mantras indios. Esta circunstancia es difícil de

apreciar para quienes no son musulmanes, y no solo debido a que el extraordinario y conmovedor patetismo del árabe se pierde en la traducción, sino también a que, evidentemente, los que no siguen esa religión se limitan a leer sin más el texto en lugar de escucharlo en forma recitada. La belleza de los versos del Corán, tan diferentes a los de la poesía árabe tradicional, dejó sobrecogidos, y hasta conmocionados,

a

los

primeros

musulmanes.

Sintiéndose

emocionalmente transportados, algunos «caían de rodillas y sollozaban». La recitación les hacía «estremecerse . . y les ablandaba el corazón», «inundándoles los ojos de lágrimas al reconocer la Verdad». 10Si los cristianos encontraron en Jesús la palabra de Dios, para los musulmanes, el Verbo Divino está presente en los ecos del texto coránico recitado en la devoción comunal. Y al aprenderlo de memoria lo integran en su ser en un acto de sagrada comunión.

La recitación coránica es una importantísima forma artística en el mundo musulmán. El canto evoca un estado de ánimo conocido con el nombre de *huzn*, que significa «dolor», «pesar» o «voz lastimera», y suscita intensos sentimientos de compasión por la aflicción de la existencia humana. Como explica la filósofa Susanne Langer (1895-1985), la música puede evocar «emociones y estados de ánimo nunca experimentados, pasiones que jamás habíamos conocido». 11De manera similar, la voz *huzn*, sugiere sentimientos de «verdadera humildad y temor reverencial ante lo divino y la fragilidad y mortalidad humanas».12El dolor y la empatía que nutren nuestro sentido de la justicia se hallan profundamente interconectados.13De hecho, los neurofisiólogos nos dicen que la experiencia estética promueve más eficazmente la apreciación del sufrimiento que los enfoques más objetivos, de tipo cognitivo. 14Por consiguiente, la emoción de lo bello podría hacer que surgiera en nuestro interior un movimiento de empatía por los padecimientos del mundo natural que no tienen en su mano desencadenar otras explicaciones más cerebrales o científicas de la crisis medioambiental.

El gran místico musulmán Abenarabi (1165-1240)15basaba su

teología en un antiguo *hadiz* («tradición») del islam cuyo contenido, según se dice, había sido revelado por Dios: «Yo era un tesoro escondido y deseé ser conocido. Por eso hice a las criaturas y me revelé a ellas. Así supieron de mí». Dado que lo Absoluto se hallaba misteriosamente oculto, incluso a sí mismo, explica Abenarabi, lo divino sintió el doble anhelo de conocerse y de darse a conocer, y de ahí brotó su impulso de salir de la abismal oscuridad del no ser y hacerse manifiesto. 16Al iniciar su concreción, esta «emanación sagrada» provocó un revuelo en las insondables profundidades de lo Absoluto, un indescriptible dolor, una primera tortura. . Ese indefinido malestar hizo que lo Absoluto exhalara un hondo suspiro de dolor y compasión por todos los seres en ciernes que vienen al mundo —un pesar que Abenarabi describe con una persuasiva imagen: si retenemos la respiración durante un buen rato, acabamos sintiendo una angustia insoportable que puede estallar de forma súbita con una exhalación explosiva o un gemido—. Por consiguiente, el dolor no es privativo del género humano: hunde sus raíces en lo divino y es el fundamento de todo cuanto existe.17

En otro hadiz atribuido al profeta Mahoma se dice que ese suspiro divino se convirtió en una nube (*amú*): «Alguien preguntó al profeta:

"¿Dónde estaba tu Dios antes de alumbrar Su Creación [visible]?". A lo

que Mahoma respondió: "Estaba en la nube, y no había espacio ni arriba ni abajo"».18La nube era una emanación divina en la que el Absoluto oculto se reveló a sí mismo, proyectando al exterior su ser interno y asumiendo una «coseidad», es decir, una existencia evanescente y tentativa. Más tarde, esa nube concebirá y dará forma a todas las cosas de la creación. Por consiguiente, la creación procede de una manifestación, en el seno de lo divino, del anhelo de darse a conocer, y la explosiva exhalación de dolor con la que se inició el proceso de la creación habita en la médula misma de todos y cada uno de los seres que hay en el cosmos. «El mundo y todo lo que hay en él se vuelve manifiesto en el aliento del Misericordioso», señala Abenarabi. Cuando Dios afirma en el Corán «Mi misericordia es omnímoda», 19nos está diciendo que se ha encarnado en todas las cosas y todas las personas.

Sin embargo, ese suspiro creador no fue una ocurrencia única de un lejanísimo pasado. Todo lo contrario, dado que continúa exhalándose sin cesar en el constante rebosamiento de lo Absoluto en su creación, que mantiene así la existencia del mundo —lo que por cierto constituye una visión de la realidad sorprendentemente similar a la

taoísta—. Por lo tanto, para Abenarabi, el mundo natural *es* el «aliento del Misericordioso», y todo cuanto hay en él es una expresión del suspiro divino.

Un posterior mito judío de la creación también viene a reflejar la existencia de un mundo quebrantado. En 1492, al expulsar los monarcas católicos Isabel y Fernando a los judíos sefardíes de la península ibérica, su deslocalización geográfica también los desubicó espiritualmente. Su viejo mundo había sido barrido de un plumazo, y los exiliados no lograban hallar sentido a la existencia. Pensaron que el judaísmo tradicional ya no les llenaba. Los que buscaron refugio en Palestina, entonces perteneciente al imperio otomano, se asentaron en Safed, en Galilea, convencidos de que el día en que se presentara el Mesías, podrían ser los primeros en darle la bienvenida. Algunos creyeron haberle encontrado en la persona de un santo llamado Isaac Luria (1534-1572). Este divulgaba un relato de la creación que no guardaba relación con el del Génesis pero arrojaba luz sobre el quebrantado mundo de los judíos, aún no recuperados de la conmoción causada por la deportación. Y esa narración no solo hacía que su existencia resultase tolerable, sino que la volvía gozosa.

La historia comenzaba con un acto de exilio voluntario. Luria se preguntaba cómo podía existir el mundo si Dios era omnipresente y

llenaba todo el espacio disponible con su divina esencia. La respuesta se hallaba en el concepto de *tzimtzúm* («contracción»): la infinita e inaccesible divinidad —que los cabalistas denominaban *Ein Sof*— se encogió para abandonar una región de su propio ser y dejar espacio al mundo. En cierto modo, Dios había enviado al exilio a una parte de sí.

Más aún, a diferencia del ordenado mito del Génesis, la creación de la que hablaba Luria era un proceso violento repleto de explosiones primigenias, desastres y expulsiones que reflejaban mucho más adecuadamente el mundo a los ojos de los sefardíes exiliados. Al principio, *Ein Sof* había tratado de llenar de luz divina el vacío generado por el *tzimtzúm*, pero las «vasijas» y «toneles» que la contenían reventaron a causa de la tremenda presión. Esto determinó que unas cuantas chispas de esa luz sagrada cayeran al abismo, que no era Dios.

Tras este desastre, la creación quedó averiada, todo se hallaba mal colocado, y la Shejiná, la presencia que es lo más parecido a un vislumbre de Dios en la tierra, erró por el mundo, en un perpetuo exilio, transida del anhelo de reunirse con la divinidad propiamente dicha (*Ein Sof*), en una clara representación del mundo de los judíos

exiliados, que parecía irremediablemente roto.20

Los seguidores de Luria inventaron ritos que les permitieron participar de la divina desazón que impregnaba la totalidad del mundo.

Permanecían en vela por las noches, llamando a Dios a voces, como amantes afligidos, lamentando el dolor de esa separación en que radica buena parte de la angustia humana. Daban largos paseos por el campo, vagando sin rumbo como la propia Shejiná en el exilio. Pese a todo, Luria insistía en que no debía caerse en una excesiva autocompasión.

Los ritos de medianoche terminaban al amanecer con una meditación sobre la fusión final entre la Shejiná y lo divino. Además, recalcaba Luria, los judíos que habían sido víctimas del ostracismo debían mostrarse compasivos: a todo el que hiciera daño a otros o los humillara se le impondría una penitencia.

EL CAMINO A SEGUIR

En este capítulo hemos examinado varios mitos de la creación que difieren notablemente del sereno relato que recoge el primer capítulo del Génesis, en el que no hay dolor ni lucha, ya que Dios pronuncia simplemente seis órdenes que materializan dócilmente el mundo. En

los mitos que acabamos de considerar se nos dice que es el dolor, el pesar y hasta la autolesión lo que anida en el epicentro de la creación.

La creación de Prayápati es un desastre: al procurarla, él mismo salta en pedazos, lo que le obliga a suplicar a los dioses (que acaba de crear) que lo recompongan. Según nos dicen los *Bráhmanas*, sus criaturas se hallan en un estado de completa debilidad; algunas de ellas huyen de su lado, aterrorizadas; otras sufren de malformaciones y son ciegas e impotentes o padecen graves menoscabos. Aunque solo podemos especular sobre las razones que pudieron inspirar esta visión de un mundo quebrantado en su raíz, hemos de tener en cuenta que surgió en una época en que los arios, que estaban ampliando su territorio, iban a fundar muy pronto una serie de poderosos reinos en la cuenca del Ganges. . En cualquier caso, está claro que tenían la sensación de vivir en un mundo de futuro incierto. Una ansiedad que podemos compartir si prestamos atención a los daños que nosotros mismos hemos infligido al entorno natural, y a nuestros semejantes.

Quizá debiéramos inquietarnos más, tomarnos mayores molestias, dedicar todos los días un tiempo a reflexionar sobre el dolor que se hace padecer tanto a nuestros semejantes como al medioambiente. . No sería ocioso pensar un poco en las vidas truncadas de las gentes que habitan en países desgarrados por la guerra, como el Yemen o Somalia, en la pobreza que se sufre en muchas regiones de África, o en la desesperada situación de la minoría musulmana de los rohingyá de Birmania. Prácticamente todos los días hay emigrantes que se juegan la vida tratando de cruzar el Canal de la Mancha en botes destartalados con la esperanza de encontrar refugio en el Reino Unido, y muchos se ahogan antes de alcanzar la costa. ¿Cómo es que no nos perturba la vergonzosa desigualdad que reina en algunas de nuestras más opulentas ciudades? Londres, donde yo vivo, es una de las urbes más prósperas del mundo, y sin embargo, se estima que la cuarta parte de su población vive en la pobreza. En Estados Unidos, la disparidad entre ricos y pobres es mayor que en cualquier otro país desarrollado, y en las últimas décadas la magnitud de la brecha entre unos y otros no solo se ha duplicado sino que continúa agrandándose. 21¿Y cuánto

tiempo va a llevarnos erradicar el racismo que todavía envenena nuestras sociedades, incitándonos a protestar con tanta vehemencia en todo el mundo tras el asesinato de George Floyd? Son interrogantes que no solo deberían interpelarnos, sino movernos a una acción surgida de la reflexión y el compromiso.

Las tradiciones religiosas nos instan a meditar seriamente sobre el dolor del mundo; no hablan únicamente de «gloria y consuelo». Hoy es frecuente esperar que la religión nos aporte paz de espíritu y felicidad

—que nos traiga «nuevas de júbilo y sosiego», 22como reza el villancico

—. De hecho, la propia narración de la Natividad tiende a hermosearse, ya que presenta al Niño Jesús en un acogedor establo, bajo la mirada bonachona de un buey y un asno inmaculadamente limpios. Sin embargo, los evangelios de Mateo y Lucas pintan un cuadro más áspero: el Mesías nació en un cuchitril, convertido en un refugiado político. El relato en el que Abenarabi refiere la convulsa exhalación que acompaña el acto por el que Dios se revela al mundo expresa con oportuno dramatismo el dolor que anida en el corazón del mundo. La religión es un llamamiento a tener esto bien presente, sin quedar por ello deprimidos o abrumados, sino movidos a compasión, esa capacidad de

«padecer con» el otro —aunque sean nuestros enemigos, como nos recuerda Jesús—. Dado que la compasión nos libera de la prisión del ego, también nos permite experimentar la alteridad —es decir, la santidad— de lo que denominamos Dios.

Como es obvio, hay que insistir, pese a todo, en que el sufrimiento que se despliega ante nuestros ojos debe efectivamente afligirnos, con independencia de que creamos o no. Hemos de prestar atención y tiempo a la contemplación de esas imágenes dolorosas y permitir que nos alteren. Solo así lograremos que brote esa compasión o capacidad de compartir los sentimientos del prójimo que tanto anima a la acción constructiva.

5

Sacrificio

El sacrificio animal era uno de los actos centrales de las antiguas religiones, pero hoy lo consideramos una práctica bárbara y cruel. Sin embargo, esos mismos antepasados nuestros se sentirían igualmente horrorizados, si no más, ante el despreocupado desparpajo con el que sacrificamos diariamente a millones de animales en nuestros mataderos. En el mundo antiguo, la gente no solía comer carne, y menos si la matanza no se había efectuado de manera ritual. El sacrificio era un acto concebido para transformar a todos cuantos intervinieran en él —incluida la víctima—, y se realizaba por medio de exigentes ceremonias religiosas de características notablemente similares en todo el mundo.

Buena parte de lo que sabemos sobre los sacrificios rituales ha llegado hasta nosotros a través de la India. Originalmente, cuando los arios eran todavía nómadas dedicados al pastoreo, los sacrificios eran operaciones vocingleras y tumultuosas. Dado que la prosperidad de sus sociedades se tenía por un don divino, las formas rituales estaban orientadas a la consecución de una mayor ayuda de los dioses, y por consiguiente, se les ofrecían las porciones más selectas del animal, que después Agni, el fuego sagrado, hacía ascender al cielo. A continuación se celebraba un disoluto banquete, seguido de asechanzas simuladas, agitadas pugnas y torneos de destreza con las armas.

Sin embargo, en torno al siglo IX a. C., los sacerdotes brahmanes pusieron en marcha una reforma llamada a disminuir de forma sistemática gran parte de la violencia del ritual. Se estipuló así que el oficiante o sacrificador —por regla general el mecenas que auspiciaba la ceremonia— debía ser el único laico presente en el espacio ritual, aunque guiado por cuatro sacerdotes a lo largo de toda la ceremonia.

Las alborotadas competiciones de épocas anteriores se sustituyeron por cánticos anodinos y complejos gestos simbólicos. Surgió asimismo una preocupación totalmente nueva por el bienestar del animal. De

hecho, los *Bráhmanas* condenaban con toda franqueza los sacrificios animales, que consideraban crueles, y recomendaban evitar en el último momento, siempre que fuera posible, la muerte del animal, que de ese modo podía ser entregado a uno de los sacerdotes celebrantes.

En cualquier caso, si el sacrificio se juzgaba irrenunciable, insistían, la víctima debía morir de la manera más indolora y digna posible.

Estos rituales reformados centraban la atención en el mundo interior del oficiante. Si en los antiguos ritos, este se limitaba a acabar con la

víctima, sin más, en las nuevas ceremonias se le ordenaba que asimilara simbólicamente su muerte y experimentara internamente el proceso del tránsito al otro mundo, realizando un viaje ritualizado al cielo. Esto hizo que el sacrificio exigiera una intensa preparación. El oficiante tenía que entender los vínculos que unían todas y cada una de las acciones ritualizadas, así como los utensilios litúrgicos y los himnos entonados, con una realidad específica del cielo. De este modo, antes incluso de poder hollar siquiera el suelo del espacio sacrificial, él mismo debía pasar por una serie de complejos rituales concebidos para transformarlo: dado que en el transcurso de la ceremonia iba a partir al cielo, era preciso divinizarlo temporalmente. El proceso podía durar semanas, e incluso meses. 1El oficiante se obligaba a vivir en una cabaña especialmente construida al efecto y cuidadosamente alejada del mundo profano. Se le rasuraba y se le cortaban el cabello y las uñas en la misma forma que a los dioses. Se le sumergía ritualmente en un baño purificador y se le vestía con prendas de lino sin estrenar, marcando así el inicio de su existencia divinizada. 2Para renacer como divinidad, el oficiante debía pasar primero por la fase fetal, así que se le colocaba un velo sobre la cabeza para simular la cofia cefálica3y se le pedía que cerrara los puños y caminara con movimientos similares a los del embrión en el útero. Por último, cuando se le juzgaba listo para el siguiente paso, renacía en forma divina. Una vez convertido en dios, se impedía al oficiante todo contacto con los miembros de las castas impuras, nadie podía tocarle, y no se le permitía beber nada, excepto leche, en tanto no estuviera listo para su expedición ritual al cielo.

El día de la ceremonia, el oficiante se unía a Prayápati, el Dios creador que había realizado el primer sacrificio. Ahora, al representar el sacrificio de esa divinidad, el celebrante abandonaba el profano mundo de la condición mortal y pasaba a formar parte del orden divino.

Por eso podía declarar: «He alcanzado el cielo, a los dioses. . ¡Me he vuelto inmortal!». Pero no se trataba solo de superar una serie de ritos

performativos. La forja de todos esos vínculos entre el oficiante y las divinidades, entre el cielo y la tierra, requería un intenso esfuerzo mental. Era una suerte de yoga ritualizado, una manera de «enyugar»

realidades diferentes. 4

En los casos en que no se indultaba a la víctima en el último minuto, lo que se hacía era bañarla ritualmente y preguntarle con toda formalidad si aceptaba el sacrificio. Se la trataba con la más exquisita

cortesía, cubriéndola de elogios ceremoniales y exhortándola a conservar la calma, ya que si le entraba el pánico podía echar por tierra el ritual. Por último, se ataba al animal a un poste. Se le daba a beber agua, se le volvía a bañar y se le ungía la cabeza con mantequilla. Por último, el sacerdote que representaba al dios Agni tomaba una ramita de la hoguera ritual y daba tres vueltas en torno a la víctima, consagrándola y distinguiéndola del resto de los presentes, en consonancia con su condición sagrada. El oficiante divinizado abrazaba entonces al animal, dado que este había quedado unido a los dioses y al propio sacrificador. En los antiguos ritos, este último tenía la facultad de transferir la culpa por la muerte del animal al resto de los participantes, pero ahora, al fundirse simbólicamente con el animal inmolado, acogía su muerte en su propio ser. Y al ofrecerse él mismo a los dioses, lo hacía en la creencia de que se le sería concedida la inmortalidad —igual que a la víctima—. Según explicaban los *Bráhmanas*, «al convertirse él mismo en objeto de sacrificio, el celebrante se liberaba de la muerte». 5

Al aproximarse el temido momento de la muerte, se solicitaba el perdón del animal y se rogaba a los demás miembros de su especie que no se vengaran por lo que estaba a punto de suceder. Se colocaba suavemente a la víctima en la posición correcta y se hacía el silencio. El sacerdote celebrante se volvía hacia esta, comenzaba a salmodiar una serie de mantras propiciatorios y terminaba desgranando diversas órdenes al oficiante, que apretaba el lazo corredizo en torno al cuello del animal hasta que su espíritu abandonaba el cuerpo.

Culminado el sacrificio, se volvía a consagrar a la víctima, liberada ya de las ataduras de la esfera profana, y se la santificaba. Se creía que una fuerza sagrada llenaba ahora el cuerpo sin vida, que era tratado con gran respeto. A continuación se procedía a desmembrarlo y a poner los restos en el altar. Los trozos escogidos se reservaban a los dioses, y el resto se distribuía entre quienes participaban en la ceremonia. Por último, se desacralizaba cuidadosamente a todos los presentes a fin de

que pudiesen regresar sin dificultad al mundo profano. Los cuatro sacerdotes, el oficiante y la esposa de este se purificaban unos a otros mediante un lavado de manos ritual, y acto seguido se ponían ropa nueva y recuperaban la identidad secular.

En parte, el sacrificio ritualizado era una forma de encarar con entereza el destino de un animal destinado a ser consumido, una manera de conferir la mayor dignidad posible al acto de quitarle la vida.

Sin embargo, en la raíz de todo el ceremonial late una paradoja: la de que una muerte sacralizada por medio del rito dé lugar a una vida mejor. De hecho, uno de los más tardíos himnos del *Rig Veda* sugiere que toda la multiplicidad del mundo emana de la autoinmolación voluntaria de un Dios único. Este texto nos dice que Púrusha, la

«Persona» divina, era la fuente de «todo lo que es, de todo lo que ha sido siempre, y de todo cuanto habrá de ser en el futuro». No solo era el señor del cielo y la tierra, también se hallaba presente en todos los seres: «Él se despliega en todas direcciones y está en todas las cosas, tanto animadas como inanimadas». El poema nos muestra a Púrusha caminando con gran sosiego hacia el espacio sacrificial, lo vemos tenderse sobre una alfombra de hierba recién cortada y aceptar que los dioses lo maten para que su inmolación ponga en marcha el cosmos. De hecho, Púrusha *era* el universo, que por tanto es en sí mismo sagrado.

Todo cuanto existe surge de su cadáver: el cielo y la tierra, el sol y la luna, los animales y los seres humanos. Y otro tanto ocurre con los cuatro estamentos de la sociedad védica:

De su boca brotaron los Brahmanes; sus brazos se transformaron en Guerreros; de sus muslos surgió la gente; y sus pies dieron realidad a los Sirvientes.6

En las tradiciones posteriores, Púrusha termina uniéndose a Prayápati, y está llamado a convertirse finalmente en Brahmán, la realidad última.

Los mitos indios nos dicen que lo que alumbró el mundo no fue un proceso de dominación, poderío o agresión, y que la creación, y, de hecho, la propia creatividad, son un resultado de la *kénosis*, la purga del ego. Pero ¿cómo abandonamos nuestro propio yo? Ya hemos visto que los sacerdotes arios representaban ritualmente las vicisitudes de Prayápati mediante la cotidiana construcción del altar del fuego y la recreación simbólica de su cuerpo y de nuestro mundo. Sin embargo, solo una parte muy reducida de la población aria podía participar en esos complejos ritos, así que, para la gente corriente, los sacerdotes

concibieron un conjunto de actos devocionales conocidos con el nombre de *pañca-mah* ā *yajñas*, o los «Cinco grandes sacrificios». Se trataba de prácticas sencillas que cualquiera podía realizar en cualquier momento del día o del año. 7Dichas prácticas se convirtieron en un elemento central de la vida hindú, y permitieron que las personas desarrollaran, día a día, actitudes y hábitos de

compasión, gratitud y preocupación efectiva por sus semejantes y el mundo natural.8En primer lugar, debían colocar todos los días un cuenquito de comida en el exterior para los animales hambrientos o enfermos. 9En segundo lugar, debían honrar y recibir con los brazos abiertos a todos los huéspedes, hayan sido invitados o no, como si se tratara de los mismos dioses, alimentándolos hasta dejarlos saciados.10El tercer y cuarto rituales eran para recordar con amor y veneración tanto a los difuntos como a los *devas* mediante el modesto acto de arrojar al hogar familiar simples ofrendas de arroz, granos o fruta. El ritual final era el diario estudio de las Escrituras, lo que simplemente implicaba sentarse en la postura del loto en un lugar tranquilo, con los ojos cerrados o fijos en el horizonte, para recitar un himno en voz baja y concentrar la mente.

EL CAMINO A SEGUIR

Este capítulo nos recuerda que la religión exige notables esfuerzos. La concepción de sus rituales busca producir un profundo cambio en nuestro interior. Un rito religioso debe ser un acontecimiento transformador —nunca debe limitarse a un simple recorrido por una senda emocional, por muy piadosa que sea—. Lo sagrado nos exige modificar nuestra existencia y renovar de hecho nuestro mismo yo. El oficiante ha de pasar meses en una incómoda cabaña y aceptar la realización de una serie de ritos estrictos y fatigosos antes de que se le permita acceder al templo para proceder al sacrificio —el cual requiere a su vez una intensa concentración—. Los rituales plantean profundos retos a quienes participan en él, y la insistencia en que, de algún modo, la adecuada observación de sus pasos puede cambiar sus mentes no es desde luego el menor de ellos.

No es esto lo que la mayoría de nosotros asociamos con el ritual religioso, que tantas veces vivimos como algo familiar, consolador y escasamente exigente. Sin embargo, eso es lo que nos está demandando la crisis medioambiental a la que ahora mismo nos enfrentamos.

Debemos dar nueva forma a la actitud con la que nos relacionamos con la naturaleza, y esto implica realizar sacrificios. No podemos seguir subiéndonos a los aviones ni conducir nuestros coches o quemar carbón con la misma despreocupación de antes. Si queremos un mundo viable, hemos de despertar en nuestro fuero interno un nuevo sentimiento de veneración hacia la naturaleza, a semejanza del oficiante que aprendía a juzgar sagrado a un cordero normal y corriente. No podremos salvar el planeta si nuestra mente y nuestro corazón no experimentan un cambio radical, y eso será inevitablemente exigente. Es una transformación que no puede producirse de la noche a la mañana. También nosotros hemos de aprender a mirar las cosas de la naturaleza con reverencia, y eso demandará un esfuerzo sostenido, un auténtico cambio íntimo, mantenido con disciplina y compromiso.

Los «Cinco grandes sacrificios» parecen muy alejados de los grandiosos dramas sacrificiales que hemos venido examinando en este capítulo. No obstante, apuntan a algo tan importante como inherente a todo el concepto de sacrificio. Nuestra palabra «sacrificio» procede del latín *sacrificium*, que no solo significa «sacralizar» sino que guarda un parentesco aún más antiguo con la palabra «sagrado». El «sacrificio»,

por tanto, no conllevaba muertes ni inmolaciones, antes al contrario, ya que se ponía el foco en la consagración de un objeto o persona que de otro modo consideraríamos corriente. Se enseñaba a los hindúes a tener por sagrado a cualquier visitante, aunque fuera perfectamente ordinario, y a honrarlo como si fuese una divinidad. De hecho, en las refinadas teatralizaciones que acabamos de estudiar, la muerte de la víctima tenía bastante de anticlímax, dado que no se materializaba sino después de que el animal hubiera sido ritualmente honrado como un ser sagrado de tan elevada santidad que ninguno de los sacerdotes se atrevía ya a dirigirse a él de manera directa. De manera similar, también se dedicaba mucho más tiempo y esfuerzo a transformar al sacrificador en una divinidad que al sacrificio final de la víctima.

Quizá debiéramos crear «Cinco grandes sacrificios» propios e incorporarlos a nuestra vida cotidiana. Deberíamos intentar honrar la santidad y sacralidad de todos y cada uno de los objetos naturales, de todas las personas que encontremos. Es probable que sean muchos los días en que fracasemos, pero estaría bien que procuráramos renovar el empeño, reiterarlo sabiendo que todas las personas con las que nos cruzamos son un misterio sagrado, y que cada animal, cada planta,

posee una dignidad y una belleza únicas. Todas han de ser tratadas con bondad, respeto y reverencia.

6

Kénosis

La narración que nos muestra a Púrusha caminando tranquilamente hacia el espacio sacrificial, dispuesto a permitir que los dioses lo maten para lograr el afloramiento del cosmos es una expresión clásica de lo que los griegos denominaban *kénosis*, un «vaciamiento» del yo. Desde épocas muy tempranas, la *kénosis* se ha considerado un factor crucial, y no solo para la vida espiritual de la gente, sino para el conjunto del orden mundial. Ahora bien, el abandono del ego no es precisamente una virtud popular en el mundo moderno. Al contrario, parece que valoramos la autoafirmación y que la vemos como un signo de fortaleza, valor e inteligencia —y no solo en nuestros políticos y empresarios, sino incluso en los líderes religiosos—. Los defensores del medioambiente también recurren a la gesticulación indignada, y hasta echan mano de la violencia en su celo por salvarnos de la catástrofe ecológica. No obstante, es verdad que valoramos la *kénosis* cuando la observamos en figuras conocidas y apreciadas, como Mahatma Gandhi, Martin Luther King y Nelson Mandela. Bien entendida, la *kénosis* nos libera de la destructiva

estrechez y ceguera del egotismo. Nos abre a una nueva comprensión de nuestra propia persona y a una renovada percepción del mundo que nos rodea.

El primer capítulo del libro del Génesis presta a Yahveh, el Dios de Israel, los rasgos de un creador benevolente. No ha de librar terribles combates para dar realidad al cosmos y posee un control absoluto sobre su creación. Bendice todo cuanto ha creado y lo ve «bueno». Los autores de esta cosmogonía fueron probablemente los israelitas expulsados de Babilonia por la fuerza a finales del siglo VI a. C., tras la destrucción de Jerusalén y su templo. Allí habrían sido testigos, año tras año, de las procesiones rituales que celebraban la creación del mundo, obra del dios mesopotámico Marduk, que previamente había librado una serie de batallas con otras deidades monstruosas. Su Dios, Yahveh, era mucho más poderoso, proclamaban desafiantes los israelitas. Solo

había tenido que pronunciar unas cuantas palabras para crear el universo.

Ahora bien, este relato es muy distinto al de las demás cosmogonías que hemos examinado, en las que la creación no se atribuye a un poder divino extrínseco, sino que se entiende como una fuerza dinámica que opera incansable y sutilmente dentro de todo cuanto existe. En otras regiones, la gente se regía por la idea de un cosmos en el que todos los seres —humanos, animales, vegetales o minerales— participaban armónicamente en un proceso misterioso y capaz de autogenerarse. 1En lugar de una naturaleza darvinista de colmillos y garras ensangrentadas, producto de una incesante competencia por el predominio, lo que aquí encontramos es una *kénosis* infinita en la que todo «se entrega» a una reciprocidad creativa y espontánea. En la India, los *devas* no abandonaron el ámbito mundano para recluirse en un cielo que les habría dado ocasión de observar los acontecimientos de la Tierra desde una posición más alta y superior tras alumbrar el cosmos.

Prefirieron afincarse y residir en las cosas que habían creado,

«ingresando en el mundo a través de su naturaleza oculta».

La *kénosis* se halla clara y profusamente presente en el Tao, que, según explica Lao-Tse, transmite al conjunto del mundo natural una dinámica que permite que todas y cada una de sus «cosas» concretas alcance a ser lo que está llamada a ser. Esta energía creativa no utiliza la fuerza, pues

engendra sin apropiarse,

obra sin pedir nada,

guía sin dominar.

Esta es la gran virtud (« *de*»). 2

El sabio sintoniza deliberadamente con la naturaleza, en una constante *kénosis*:

El sabio se mantiene rezagado

y así es antepuesto.

Excluye su persona

y su persona se conserva.

Porque es desinteresado

obtiene su propio bien.3

Lo que hace tan efectivo al Tao no es el hecho de gobernar por medio de la fuerza, sino su aparente debilidad. De manera similar, el sabio es

el hombre perfecto, aquel que personifica el Tao por haber erradicado todo rastro de ego:

Por eso, el sabio abraza la unidad

y es el modelo del mundo.

Destaca porque no se exhibe.

Brilla porque no se encomia.

Merece honores porque no se ensalza.

Posee el mando porque no se impone.

Nadie le combate porque él a nadie hace la guerra.4

Si la razón puede volvernos arrogantes e inflexibles, y el deseo fomentar la agresividad y el egoísmo, el ideal taoísta radica en abandonar nuestro ego e imitar la *kénosis* que se manifiesta en la naturaleza. Si lo hacemos, descubriremos que, lejos de limitarnos, la *kénosis* nos fortalece, porque nos lleva a armonizar con la esencia

verdadera de las cosas, en lugar de enemistarnos con ellas. Que el sabio carezca de ego no significa que no tenga emociones: experimenta la irritación y el pesar como todo el mundo, pero hay algo imperturbable en la médula de su ser que le otorga un poder misterioso. Ahora bien,

¿cómo alcanzar ese íntimo desprendimiento del yo? Buda recomendaba una práctica que denominaba *anatta*, «no-yo», con la que muchos de sus discípulos alcanzaron la iluminación. Les dijo que observaran que sus sentimientos se hallaban a menudo en constante fluctuación, pasando de un extremo a otro. Los deseos y los miedos recorren nuestras mentes, pero tienden a evaporarse con mucha rapidez. Los apetitos van y vienen: lo que ayer nos parecía crucial, hoy no se antoja tan urgente. Por lo tanto, si somos realmente honestos con nosotros mismos, tenemos que admitir: «Esto no soy yo; esto no es lo que soy en verdad; esto no es lo que en mí mismo soy».5BBuda solía comparar lo que llamamos personalidad con una arrebatada hoguera o un arroyo tumultuoso: ambos tienen una cierta forma, pero sus elementos cambian de instante en instante. Comparaba la mente humana con las correrías de un mono en la selva, en las que atrapa una rama, para después soltarla y aferrarse a otra. Decía a sus seguidores que si se relajaban y observaban sosegadamente esos cambios de humor, empezarían a ver lo efímeros que son en verdad.

Buda no ofrecía profundas intuiciones filosóficas ni pruebas neurológicas a sus discípulos. Les instaba a actuar de forma práctica —

y son muchísimas las personas que han encontrado útil ese consejo

desde que él lo formulara—. Lo que sugiere es que deberíamos comportarnos *como si* el ego no existiese. Permanecer anclado en el yo conduce a nociones egoístas como «mi» y «mío» y fomenta estados mentales que no nos ayudan: envidia, arrogancia, megalomanía, orgullo. ., violencia incluso. Ese ego codicioso y asustado es muy dañino, tanto para los demás como para nosotros mismos. Al explicar Buda por primera vez el concepto de *anatta* a cinco monjes, al comienzo de sus enseñanzas, estos se sintieron aliviados y llenos de júbilo. Trataron de vivir *como si* el ego no existiese y descubrieron que se sentían más felices. Vivir al margen de las preocupaciones relacionadas con nuestra posición social, nuestras necesidades y deseos puede resultar liberador.

Nos sentimos mucho mejor y accedemos a un modo de existencia más enriquecedor y más pleno. Esto no puede verificarse empíricamente.

La única forma de acceder a la realidad del *anatta* es ponerlo en práctica y comprobar que funciona.

Parece que la *kénosis* también fue, desde el principio, uno de los ejes de la comprensión de la vida y la muerte de Jesús. En un texto redactado cerca de veinticinco años después de la crucifixión de Jesús, san Pablo cita uno de los más tempranos himnos cristianos en una carta a los conversos de Filipos. Pese a ser sin duda la encarnación de la naturaleza divina, les decía el apóstol, Jesús no se enorgulleció, sino que se despojó de sí mismo (*heauton ekenosen*),

tomando condición de siervo,

haciéndose semejante a los hombres,

y . . se humilló, hasta aceptar la muerte,

una muerte de cruz. 6

Y si Dios había elevado a Jesús al último cielo, concediéndole el supremo título de *Kyrios* («Señor»), había sido justamente por ese despojamiento y esa aceptación de una muerte brutal. En estos versículos, Pablo no está impartiendo a los filipenses la doctrina cristiana de la redención, que no se formularía sino mucho más tarde.

Sus palabras no forman parte de una instrucción teológica, transmiten una verdad que solo cobrará sentido para los filipenses si practican la *kénosis* en su existencia cotidiana. «Tened en vuestro interior los mismos sentimientos que Cristo», les dice san Pablo, aludiendo al hecho de que también ellos debían vaciar sus mentes de vanidad, egoísmo y orgullo, permaneciendo unidos y «siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu». 7

Nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria,

sino con humildad, considerando cada cual a los demás

como superiores a sí mismo,

buscando cada cual no su propio interés

sino el de los demás. 8

Solo si se honraban y servían unos a otros sin egoísmo alcanzarían a entender los filipenses el significado de la *kénosis* de Jesús y a acceder ellos mismos a una elevada existencia como verdaderos «hijos de

Dios».

Los cristianos de épocas posteriores darían mucha importancia a la ortodoxia y a la aceptación del credo correcto, pero a los ojos de Pablo la religión era *kénosis* y amor —dos nociones inseparables—. «Aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas», dice a sus lectores, «si no tengo caridad, nada soy.» Y ese amor al prójimo exige una constante trascendencia del egotismo. «La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal.»9En lugar de aferrarnos desesperadamente a una hinchada noción del yo, el amor está «vacío», responde a una *kénosis*, y respeta sin falla a los demás.

Aunque de distintas maneras, la influencia de Pablo se deja sentir en los cuatro evangelios, escritos entre los años 70 y 110 d. C. En ellos vemos a un Jesús de amor, cercano a las prostitutas, los leprosos, los epilépticos y los encargados de recaudar los odiados impuestos romanos. Según refieren los evangelistas, las gentes que tendrán abiertas las puertas del Reino de Dios serán aquellas que practiquen la compasión, las que den de comer al hambriento y visiten a los enfermos y los encarcelados. Jesús llega incluso a pedir a sus seguidores que amen a sus enemigos.

Porque si amáis a los que os aman,

¿qué recompensa vais a tener?

¿No hacen eso mismo también los publicanos?

Y si no saludáis más que a vuestros hermanos,

¿qué hacéis de particular?

¿No hacen eso mismo también los gentiles?

Vosotros, pues, sed perfectos

como es perfecto vuestro Padre celestial. 10

El paradójico mandato que supone ese «Amad a vuestros enemigos»

exige la mayor y más radical de las *kénosis*. Nos insta a comportarnos con benevolencia allí donde hay muy escasa o ninguna esperanza de reciprocidad.

En el siglo VII d. C., el profeta Mahoma dio el Corán, un texto de inspiración divina, a los pueblos de la península árabe occidental, el Hiyaz, en la que él mismo había nacido. El Corán no proclamaba ser una nueva revelación de Dios, simplemente reformulaba el mensaje que el Todopoderoso había transmitido a los profetas de épocas pasadas, antes de que la única religión verdadera se escindiera en sectas rivales.

Una de las virtudes clave de los musulmanes era la *kénosis*. Los árabes del desierto del Hiyaz eran un pueblo autosuficiente, orgulloso y chovinista, pero antes de recibir las revelaciones llamadas a quedar recogidas en el Corán, Mahoma y su esposa, Jadiya, practicaron durante algunos años la costumbre de retirarse todos los años al Jebel al-Nur, un monte situado a las afueras de La Meca, donde el profeta repartía limosnas entre los pobres y realizaba ritos devocionales —entre los que figuraba el de postrarse de cuerpo entero ante Alá —.11Todos los seres humanos dependen de Dios, que es su creador, decía Mahoma a sus primeros seguidores. Alá quería que se acercaran a Él, pero no con ánimo arrogante. «¡Prostérnate!», 12ordena Dios, prescribiendo una postura que habría sido anatema para los altivos habitantes de La Meca.

Estas revelaciones sacaron a la luz la fisura que recorría la ciudad, que estaba abandonando la tradicional igualdad tribal y lanzándose a una agresiva economía de mercado. La exquisita belleza de las nuevas Escrituras, que les instaban a compartir equitativamente sus riquezas, en lugar de amasar fortunas privadas, conmovieron en lo más hondo de su ser a los conversos de Mahoma. Pero no bastaba con contentarse simplemente con propiciar una reforma social. Mahoma enseñaba que, sin una transformación interior, cualquier cambio sería únicamente superficial. Decía a sus adeptos que debían cultivar actitudes inspiradas en la *kénosis*. Tenían que auxiliar a los pobres y a los necesitados, liberar a los esclavos y realizar pequeñas acciones amables muchas veces al día, y todo ello sin dejar de purgar sus corazones para eliminar el orgullo y el egoísmo.

Y lo más importante, debían congregarse para rezar en grupo (*salat*) en momentos prefijados de la jornada. Esto interrumpía sus quehaceres cotidianos y ayudaba a los musulmanes a recordar que Alá era su primera y más relevante prioridad. Esas oraciones iban acompañadas

de profundos gestos de prosternación, una práctica que se hacía difícil para los altivos potentados de La Meca, a los que se estaba pidiendo que se postraran en el suelo como esclavos. La palabra *islam* significa

«entrega» y alude fundamental y primordialmente a la sumisión del ego. Un *musulmán* es un hombre o una mujer que ha procedido a esa renuncia existencial del yo. Según nos dicen los neurofisiólogos, nuestros movimientos corporales configuran nuestra conciencia y nuestras percepciones, y esas postraciones, repetidas cinco veces al día, instruyen a los musulmanes en un plano más profundo que el racional, instándoles al abandono del ego en una *kénosis* cotidiana efectuada a horas fijas.

EL CAMINO A SEGUIR

En el mundo moderno se nos enseña a valorar nuestros logros, a afirmar nuestra personalidad y nuestras opiniones, y se nos estimula a una constante autopromoción, a veces por vías bastante agresivas. Y es algo que no carece de mérito. En la década de 1960, siendo yo una joven novicia, se me decía una y otra vez que cultivara el hábito de la humildad: la modalidad formal de nuestras disculpas implicaba besar el suelo y se nos reprendía interminablemente en público por nuestras muchas faltas. Sin embargo, aquello no era una *kénosis*, un

«vaciamiento» del yo, porque en lugar de olvidarnos de nosotras mismas nos volvíamos neuróticamente apocadas: quedábamos

perversamente atascadas en el ego que supuestamente debíamos trascender.

Los antiguos mitos de la creación que hemos examinado sugieren que la *kénosis* anida en la médula misma del orden cósmico, y que es el eje de la verdadera espiritualidad. Zhuangzi nos refiere la peripecia de Yan Hui, que un buen día vino a informar a su maestro Confucio de que estaba haciendo verdaderos progresos en su desarrollo espiritual. «¿Y

en qué lo notas. .?», le preguntó Confucio. En que había olvidado todo cuanto se le había enseñado, vino a responder Yan Hui, sobre el ritual y la música, la benevolencia y la rectitud. Y no solo eso, dio en añadir:

«Puedo sentarme y olvidarlo *todo* . . Dejo que mi cuerpo se disipe y que el intelecto falle; me desprendo de la forma y abandono la comprensión

—y después me alejo libremente, fundiéndome con armonía en el *qi*

—».13«¡Si te disuelves así, estás libre de apegos y aversiones!», exclamó

Confucio, atónito. «Por consiguiente, veo que, al final, ¡aquí el auténtico sabio eres tú! Supongo que no te importará por ello que, en lo sucesivo, sea yo tu seguidor. .» Pese a que Confucio declarara que Yan Hui le había superado, su humildad muestra que también él practicaba la *kénosis* y se había adentrado considerablemente en la senda de la sabiduría.

Si los taoístas juzgaban que la *kénosis* es la fuente del auténtico poder, lo cierto es que muchas veces nosotros buscamos exactamente lo contrario. Nos especializamos en darnos todos los gustos, y al hacerlo imponemos nuestra voluntad a otros y a la naturaleza, a menudo con resultados terribles. Muchos de nosotros ansiamos lograr algún tipo de iluminación espiritual, pero es frecuente que no caigamos en la cuenta de que eso implica la pérdida de ese yo que tan afanosa e ingeniosamente preservamos y promovemos. Buda entendió esto poco antes de alcanzar el nirvana, al recordar un instante de su primera infancia que le había dado indicios de otra modalidad del ser. Su padre lo había llevado a contemplar el arado ceremonial de los campos como actividad previa al sembrado de los nuevos cultivos, dejando al chiquillo bajo la supervisión de sus ayas. Estas, sin embargo, lo habían dejado solo y se habían ido a observar el laboreo. Al quedar solo, el muchachito observó que, al arar, los frescos brotes de hierba quedaban desgarrados y que se destruían los insectos y sus huevos. Le invadió una extraña tristeza, como si hubieran muerto sus mismos parientes.

Sin embargo, el día era magnífico, y un sentimiento de pura dicha brotó con naturalidad en su pecho. En esa súbita oleada de piedad, el niño había tenido un *ekstasis*: un momento de compasión espontánea, que lo había llevado más allá de sí mismo, permitiéndole sentir en lo más hondo del corazón una punzada de dolor por unos seres humildes e insignificantes sin ninguna relación aparente con su persona.

Instintivamente, sin ninguna instrucción, el jovencito se sentó en la postura del loto y experimentó el sosegado júbilo de un trance al que habitualmente no acceden sino los yoguis más avanzados.

En su concepción original, el objeto del yoga no consistía en lograr la paz mental ni una mejor concentración. Su propósito se orientaba más bien a la *kénosis*, es decir, al «vaciamiento» del yo. De manera similar, los filósofos chinos enseñaban a sus discípulos a someter sus deseos y su conducta a los ritmos naturales de la vida. Los profetas hebreos insistían en la necesidad de someterse a la voluntad de Dios y en preocuparnos del prójimo, y Jesús decía a sus adeptos que la vida espiritual exigía la muerte del yo: el grano de trigo ha de caer al suelo y

morir antes de dar fruto. 14Del mismo modo, los sabios que concibieron el yoga comprendieron que el egoísmo era el mayor obstáculo para vivir la experiencia de lo sagrado. Podemos decir por tanto que el yoga es un método para desmantelar de manera sistemática el egotismo que distorsiona nuestra visión del mundo. Pese

a ser todavía un niño pequeño, Buda comprendió instintivamente lo que ocurre cuando se deja atrás el yo a instancias de la compasión hacia otros seres: en este caso por los insectos despiadadamente triturados durante el sembrado de los campos. Con el paso de las horas, las sombras de los árboles se fueron desplazando, salvo la del árbol de la pomarrosa, que siguió protegiendo del sol al muchachito sumido en profunda meditación, lo que, al volver, dejó absolutamente mudas de asombro a las ayas. La empatía había llevado al joven Buda al centro mismo de la experiencia yóguica.

Puede que no estemos listos para la radical extirpación del egotismo que promueve el yoga, dado que es un largo proceso que requiere la supervisión de un experto. Sin embargo, podemos practicar un ejercicio sencillo que nos hará tener presente esa *kénosis* que es central para una vida humana plena. No se trata de una plegaria, sino simplemente de un breve e incisivo recordatorio de la fundamental fragilidad de nuestra condición humana, de algo que nos permite vernos de manera realista, y avanzar —esperémoslo así— hacia una mejoría. Todos los días, como primer acto consciente de la mañana y de la noche, debemos sopesar durante unos breves instantes tres cosas: lo poco que sabemos; lo frecuentemente que olvidamos conducirnos bondadosamente con otros seres, por humildes e insignificantes que parezcan; y lo limitados que son nuestros deseos y anhelos, que tan a menudo comienzan y terminan en nuestro yo.

7

Gratitud

En el otoño de 2020, se inauguró en el Museo Británico una fascinante exposición sobre la cultura del Ártico. Me quedé intrigada al descubrir que, a pesar del espantoso clima de la región, las gentes del Ártico no solo parecían rebosantes de gratitud a la naturaleza, sino que sus costumbres y ritos celebraban el duro ciclo estacional. Por extraño que parezca, me vinieron a la cabeza los abrasadores desiertos de Arabia. La naturaleza no ocupa un lugar destacado en el judaísmo y el cristianismo, pero en el islam se la concibe como una revelación divina igual a la del Corán. De hecho, uno de los principales objetivos de las Escrituras musulmanas consistía en despertar entre los fieles la conciencia de la presencia de Dios en la creación.

Los versos del Corán reciben el nombre de *aleyas*, «señales» de Dios; pero también lo son todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza. «¿Acaso no veis?», pregunta insistentemente el Corán, casi con incredulidad. «¿Es que no habéis ponderado la extraordinaria

generosidad de la naturaleza?»1Esto debió de parecerles muy extraño a los primeros musulmanes. A principios del siglo VII, al revelársele el Corán a Mahoma, eran muy pocos los árabes de la región del Hiyaz dispuestos a prestar una atención particular al mundo natural.2El duro e implacable clima de Arabia dificultaba la obtención de alimentos suficientes para sustentar a la población, dejándola permanentemente expuesta a la malnutrición. Sorprende por ello que el Corán insista en que la naturaleza es el milagro supremo de Alá. Los musulmanes no han de dar por sentados los dones de la naturaleza, reitera el libro sagrado; han de cobrar conciencia de las extraordinarias «señales» que Dios manifiesta todos los días en prueba de su inquietud y compasión por ellos. «¡El ser humano debería reflexionar sobre su alimento!», exige Dios. «He hecho descender agua del cielo con la cual hago brotar toda clase de vegetación, y de ella resulta la cosecha de la cual saco semillas.

De los brotes de la palmera hago salir racimos de dátiles . . Y también

hago brotar plantaciones de vides, olivos y granados, todos de aspecto similar, pero con frutos de sabores diferentes, para disfrute vuestro y de vuestros rebaños.»3

Para los no musulmanes se hace difícil entender el enorme atractivo del Corán, cuyas traducciones lo hacen parecer muchas veces prosaico, cansinamente repetitivo y marcadamente falto de una estructura o narrativa organizada. Pero la propia palabra *Corán* significa

«recitación». No son unas Escrituras concebidas para una lectura íntima sino para un recitado en voz alta, y por ello, el sonido de las palabras es una parte esencial de su sentido. En la Arabia del siglo VII, la poesía era un arte muy importante, y los árabes habían desarrollado un oído crítico extremadamente refinado. 4Sin embargo, como ya señalaban los primeros musulmanes, el lenguaje del Corán era muy distinto al de la poesía árabe convencional. Descubrieron inmediatamente la recurrencia de los temas, las palabras, las frases y las pautas melódicas

—muy similares a las variaciones de una obra musical pensada para amplificar sutilmente la consonancia original y añadir sucesivos niveles de complejidad a la cadencia—. Unido a sus transiciones rítmicas, el rico y evocador lenguaje del Corán ayuda a los musulmanes a ralentizar sus procesos mentales y a entrar en un modo de conciencia diferente.

Igual que en el yoga, el control de la respiración proporciona una sensación de mayor amplitud de miras, tal y como nos sucede bajo el hechizo de la música, y es natural que la congregación entera adapte su ritmo respiratorio a las declamaciones del muecín o el recitador, lo que además de ejercer un efecto calmante, da a los fieles ocasión de captar los significados más esquivos del texto. Al igual que en el yoga, el control de la respiración trae consigo un sentimiento de expansión similar al que produce la música.

En el Corán descubrimos una vez más que las enseñanzas religiosas sobre la naturaleza se imparten mejor por la vía estética que por la racional. Se nos enseña que, allá donde miremos, la naturaleza nos brinda una revelación de lo divino: «De Alá son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Alá. Alá es inmenso, omnisciente». 5Los musulmanes no deben tratar con displicencia a la naturaleza, sino ver en sus ritmos la graciosa revelación de lo divino: «En la sucesión de la noche y el día y en todo lo que Alá ha creado en los cielos y en la tierra hay, ciertamente, signos (*ayah*, o aleyas) para quienes le conocen». 6A los musulmanes les admiran mucho más los ritmos regulares de la naturaleza que los

milagros sobrenaturales que ensalzan las Escrituras judía y cristiana.

Esto se debe a que, en el Corán, el orden natural es en sí mismo la revelación del poder y la sabiduría divinos, lo que a su vez explica que los musulmanes empezaran muy pronto a progresar en las ciencias naturales, que consideran sagradas. 7De hecho, la naturaleza misma es el ejemplo supremo de *islam*, es decir, de incondicional y sincera

«entrega» a lo divino, que es la actitud presente en el corazón de la espiritualidad musulmana: «¿Acaso no ves que se prosternan ante Dios quienes están en los cielos y en la tierra, y el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles [y] los animales?». 8Todas las criaturas alaban a Dios por el simple hecho de existir y hacer lo que la naturaleza ha decretado. Son, por así decirlo, versos del libro sagrado de la naturaleza que los musulmanes devotos aprenden a leer con la misma soltura con la que asimilan la poesía de las enseñanzas coránicas. En la naturaleza vemos el ideal *musulmán*, pues lo es todo aquello, sea algo o alguien, que se «somete» por entero a Dios.

El Corán insta constantemente a los musulmanes a cobrar conciencia de la benevolencia que muestra Dios en la naturaleza. El mundo natural es una epifanía que nuestros modos normales de razonamiento no siempre logran percibir. Por consiguiente, los musulmanes han de aprender a contemplar los distintos aspectos de la naturaleza hasta

entrever en ellos el divino poder que mora en su interior. El Corán no pedía a los musulmanes que se desentendieran de la razón y *creyeran* en la presencia divina, sino que meditaran en las aleyas hasta que aquello que anteriormente se les antojaba anodino adquiriera el relieve de lo extraordinario. Los musulmanes deben observar cuidadosamente la fuerza vital presente en los ritmos regulares de la naturaleza y adquirir plena conciencia de que es de procedencia divina: «Alá hace que germinen el grano y el hueso del dátil, Él saca al vivo del muerto y al muerto del vivo. ¡Ese es Alá!». 9Las invisibles fuerzas de la naturaleza son sagradas. Los musulmanes deben percibir la perfección de las cadencias naturales del cosmos, diseñadas para propiciar el bienestar humano:

Él es Quien hace que el alba despunte,

Quien hizo de la noche descanso

y del sol y de la luna cómputo.

Esto es lo que ha decretado el Poderoso, el Omnisciente.

Y Él es Quien ha hecho, para vosotros, las estrellas,

con objeto de que podáis dirigiros por ellas

entre las tinieblas de la tierra y del mar.

Hemos expuesto así los signos [aleyas] a la gente que sabe.10

El Corán insiste en que sus enseñanzas van dirigidas a «la gente que sabe» y al «pueblo que entiende», a unas personas que cultivan expresamente una actitud de asombro ante las *realidades* divinas de la vida cotidiana. Esto requiere una práctica constante: no basta con una elevación mental espontánea y efímera. Todas las demás criaturas de nuestro mundo se someten a los decretos de Dios, insiste el Corán; son naturalmente *musulmanas*. «El sol corre a su parada por decreto del Poderoso, del Omnisciente», explica Dios —que añade: «He determinado para la luna fases, hasta que se pone como la palma seca.

No le está bien al sol alcanzar a la luna, ni a la noche adelantar al día: cada uno navega en su propia órbita»—. 11Los seres humanos tienen la libertad de hacer voluntariamente o no un acto de *islam* (es decir, de

«entrega») y modelar conscientemente su existencia a fin de constituirse en un reflejo de la fuente del ser. Ahora bien, el objeto de

esa decisión no se agota sin más en su desarrollo personal: el desafío consiste en lograr que la sociedad en la que viven refleje igualmente las leyes de la naturaleza:

El Compasivo ha transmitido el Corán.

Ha creado al hombre,

y le ha enseñado a explicar.

Para cómputo ha creado el sol y la luna.

Las hierbas y los árboles se prosternan.

Ha elevado el cielo. Ha establecido la balanza

para que no faltéis al peso,

sino que deis la pesada equitativa,

sin defraudar en la medida.

La tierra la ha puesto al servicio de las criaturas.

Hay en ella fruta y palmeras de fruto recubierto,

grano de vaina, plantas aromáticas.

¿Cuál, pues, de los beneficios de vuestro Señor negaréis?12

Los seres humanos deberían crear sociedades susceptibles de expresar el equilibrio que permite que el mundo natural funcione armoniosamente. Para ello han de observar un comportamiento recíprocamente justo y compasivo. A principios del siglo VII, la tribu de

Mahoma, la de los coraichitas, se hallaba en plena revolución económica y social. La ciudad en la que vivían, La Meca, se había convertido en un importante centro del comercio de larga distancia, y ellos mismos habían pasado a ser mercaderes autónomos. Muchos se habían hecho ricos y amasado fortunas que ni en sus más descabellados sueños habrían alcanzado a soñar. Apenas unas generaciones antes, sus antepasados llevaban una existencia precaria en las indómitas y desoladas tierras del norte de Arabia, donde el terreno era tan árido que la única forma de sobrevivir consistía en practicar un constante nomadeo para encontrar agua, y en luchar incansablemente contra otras tribus por los pastos y el derecho a

apacentar al ganado. Pese a todo, la vida nómada se había caracterizado al menos por un sólido sentido de la justicia, ya que la única forma de garantizar la supervivencia de la tribu consistía en distribuir con equidad sus escasos recursos. En La Meca, sin embargo, la economía de mercado —

alentadora, como bien sabemos, de la competencia despiadada, la codicia y la iniciativa individual—, había destruido el antiguo espíritu comunal. En lugar de compartir equitativamente sus riquezas, algunos coraichitas amasaban fortunas privadas a expensas de los menos afortunados.

En la época en que empezó a recibir las revelaciones que terminarían constituyendo el Corán, la decadencia social de La Meca tenía gravemente preocupado a Mahoma. En las Escrituras islámicas, las más recientes de cuantas hemos examinado en este libro, se observa una estrecha alianza entre las dos principales inquietudes de la religión: la veneración a la naturaleza de las tradiciones orientales y el interés monoteísta en la compasión y la moralidad. Todas y cada una de las recitaciones del Corán han de comenzar con la siguiente invocación:

«En el nombre de Dios (Alá), el Compasivo (Al-Ráhman), el Misericordioso (Al-Rahim)». La religión de Mahoma acabó

conociéndose con el nombre de «islam», sinónimo de la «entrega»

existencial que todo musulmán debe a Dios, pero, según parece, en sus primeros tiempos se la denominaba *tazaqqa*, una palabra de significado incierto que no tiene fácil traducción pero cuya mejor equivalencia sea, tal vez, la voz «refinamiento». Al trabajar la *tazaqqa*, los musulmanes debían revestirse de las virtudes de la compasión y la generosidad. Al dedicar una parte de sus ingresos a la distribución de limosnas entre los pobres (según la práctica que denominaban *zakat*, o azaque), observar ayuno durante el Ramadán para cobrar conciencia de lo que

significa pasar hambre, y ponderar la dinámica y las enseñanzas de la naturaleza, adquirirían ese «refinamiento» espiritual. El azaque también se practicaba mediante una acción ritualizada: cinco veces al día, los musulmanes interrumpían sus actividades para el *salat*; al escuchar la llamada del muecín, se volvían en dirección a La Meca y se prosternaban mientras recitaban los versos del Corán, a fin de simbolizar su entrega a Dios. Estos gestos físicos se transfieren al plano espiritual y les enseñan a dejar a un lado el amor propio

instintivo.

Es preciso señalar que la noción cristiana del Juicio Final desempeñó un papel fundamental en la primera transmisión del mensaje del Corán.

Los coraichitas prósperos habían dejado de responsabilizarse de sus acciones, les preocupaban muy poco los miembros más desfavorecidos de la tribu, y habían adoptado una actitud que el Corán llama *istighna*: el arrogante individualismo que también observamos en nuestras sociedades modernas. La tradición coránica posterior desarrollaría con más detalle los temas del cielo, el infierno y el juicio final, pero el Corán mismo, que es más reticente y usa un lenguaje impreciso y misterioso, deja claro que el «día del juicio» (*yawm al-din*) no consiste simplemente en un acontecimiento situado en un futuro lejano, sino que se verifica aquí y ahora. Es más, Dios no distribuye retumbantes instrucciones desde las alturas, antes al contrario, ya que el Corán plantea muchas de sus enseñanzas en forma de amable pregunta: «¿Acaso no has oído?».

«¿Es que no has sopesado. .?». Se anima a las personas a tomar conciencia de sí mismas y a cultivar una actitud de *taqwa* (o «atención plena») que difiere de la práctica budista, ya que consiste en fomentar la comprensión consciente de las lecciones de la naturaleza y en promover una honda preocupación por el bienestar de los demás.

La piedra angular del mensaje del Corán radica en que es moralmente malo amasar una fortuna privada y bueno compartir la riqueza con los débiles y vulnerables. Cuando la vida llegue a su fin, lo único que importará será la conducta de la persona: «Ese día los hombres surgirán en grupos, para que se les muestren sus obras. Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá».13En ese último momento, habrá gestos que en su día parecieron de poca importancia y que sin embargo se revelarán trascendentales. Un pequeño acto de egoísmo y crueldad, o, por el contrario, un acto espontáneo de generosidad, se convertirán en la medida de una vida humana: «Es liberar al esclavo de la esclavitud y dar alimentos en días de hambre al pariente huérfano, o al pobre

hundido en la miseria».14Los musulmanes han de estar continuamente en guardia para no ceder al egoísmo, la codicia y la arrogancia. Sin embargo, en vez de asustarse con las imágenes del infierno, deberán meditar sobre los signos (aleyas) que exponen la liberalidad de Dios en el mundo natural a fin de aspirar, llenos de gratitud, a su

benevolencia.

¿No consideráis acaso cómo han sido creados los camellos,

cómo alzado el cielo.

cómo erigidas las montañas,

cómo extendida la tierra?15

La belleza del Corán, que se pierde en la traducción, como ocurre con toda gran poesía, nos insta a prestar atención a la importancia de la estética. A lo largo de este libro hemos podido observar que las verdades relevantes no se transmiten habitualmente por medio del lenguaje preciso y empírico del *logos* científico. Un poema escrito por san Francisco de Asís (fallecido en 1226) permite ofrecer un claro ejemplo a los lectores occidentales. Lo compuso tras recuperarse de una grave enfermedad y, con independencia de lo que uno crea o no crea, es una encantadora meditación sobre el mundo natural.

Podríamos considerar que el «Señor» o el «Altísimo» al que se hace referencia a lo largo del texto es la fuerza trascendente que anima la totalidad del orden natural, esa a la que algunas tradiciones llaman

«Dios», pero que otras conocen con los nombres de Tao, Brahmán o *Ritá*.

Altísimo, omnipotente buen Señor,

tuyas son las alabanzas, la gloria, el honor y toda bendición.

A ti, solo, Altísimo, te convienen,

y ningún hombre es digno de nombrarte.

Alabado seas, mi Señor, en todas tus criaturas,

especialmente en mi Señor, el hermano Sol,

por quien nos traes el día y nos iluminas.

¡Y bello y radiante en todo su esplendor,

A ti, Altísimo, se asemeja!

Alabado seas, mi Señor, en la hermana Luna y las estrellas,

en el cielo las formaste claras y preciosas y bellas.

Alabado seas, mi Señor, en el hermano Viento,

y en el aire y la nube y el cielo sereno,

en todos los tiempos con los que,

a tus criaturas das sustento.

Alabado seas, mi Señor, por la hermana Agua,

que es muy útil y humilde y preciosa y casta.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano Fuego,

con el que iluminas la noche,

y es hermoso y travieso y vigoroso y fuerte.

Alabado seas, mi Señor,

por cuantos por tu amor perdonan,

y soportan enfermedad y tribulación.

Bienaventurados quienes sufren en paz,

pues de Ti, Altísimo, recibirán consuelo.

Alabado seas mi Señor, por la hermana Muerte,

de la que ningún hombre puede escapar. .

Alabad y bendecid a mi Señor y dadle gracias

y servidle con gran humildad. .16

La lectura de este poema bien pudiera convertirse en una meditación diaria que nos lleve a tener específicamente en cuenta los elementos del mundo natural que fácilmente damos por descontado: el aire, del que depende cada instante de nuestras vidas, la humildad del agua o el alegre vigor del fuego. Al final, el poema nos recuerda nuestra propia condición mortal —común a toda la naturaleza.

Los poetas también nos ayudan a reconocer la sacralidad o

«alteridad» de la naturaleza. Gerard Manley Hopkins (1844-1889)

capta la vibrante vitalidad de la primavera, cuya energía viene casi a asaltar nuestros sentidos:

Cuando las hierbas sinuosas despuntan largas y bellas frondas, y los huevos del zorzal asemejan pequeños cielos borrascosos,

el ave despierta y acicala a tal punto los oídos

que su canto los golpea como el rayo.

Las hojas y brotes cristalinos del peral acarician

el cielo desprendido, de atareado azul intenso,

y los presurosos corderos se lanzan también a la aventura. 17

Pájaros, insectos y guijarros proclaman sin palabras su existencia singular:

Arden los martines pescadores, y llamas dibujan las libélulas; caídas en el redondo pretil de los pozos, resuenan las piedras. .

Como canta la cuerda que se pulsa

o el oscilar de la campana suspendida,

todo encuentra el modo de pregonar su nombre.

Cuanto es mortal hace una sola y misma cosa:

divulgar que en su interior halla cobijo,

y que los yoes cumplen su labor. .

El mí mismo hechiza, parlotea

y grita: Lo que hago es lo que soy: para eso vine.18

Mary Oliver, una poetisa contemporánea, nos anima a considerar la sagrada condición de los árboles. A diferencia de los seres humanos, saturados de egoístas preocupaciones de futuro y de lo que damos en llamar «el significado de la vida», los gigantes de los bosques poseen su particular sabiduría, acaso más profunda:

Unos perecerán para convertirse en casas o graneros,

en puentes y vallados.

Otros perdurarán hasta perder la cuenta de sus años,

pero de ninguno oiréis jamás la menor queja,

como si el lenguaje, a fin de cuentas,

no fuera suficiente, producto solo de un estadio temprano.

Tampoco elevan nunca interrogantes a los dioses:

cuál es el verdadero y qué plan tiene. .

Como si ya se les hubiera dicho todo

y no se hallaran disconformes.19

Impulsada por la inquietud de encontrar un núcleo viviente en algo que parece inerte, Oliver aparta de sí la idea de que un ser tan perfecto como un árbol pudiera no sentir:

¿Se deleita el árbol al elevar sus numerosas ramas,

como otros tantos poemas?

¿Se felicitan las nubes por descargar sus tinajas de lluvia?

Casi todo el mundo dice no, no, eso es imposible.

Me niego a dar por buena semejante conclusión.

Demasiado terrible sería estar equivocada.20

La naturaleza posee una perspectiva propia y una sabiduría que además de estarnos vedada no alcanzamos a comprender del todo. Nos trasciende y permanece incólume en su alteridad, en su condición sagrada. Lo que Job descubrió e insiste en señalar el Corán es que no podemos conocer la realidad que englobamos bajo la etiqueta «Dios»

sin cultivar con reverente atención las «señales» que nos envía la naturaleza.

EL CAMINO A SEGUIR

El Corán nos recuerda una importante verdad: que el orden natural no puede perseverar si no mantiene un equilibrio. Al no respetar ese delicado equilibrio, hemos provocado daños, tal vez irreparables, al medioambiente. El Corán insiste en que ese equilibrio también ha de manifestarse claramente en la sociedad, y una vez más volvemos a estar lejos de dar la talla. Nuestros textos religiosos y nuestras tradiciones políticas destacan en casi todos los casos la importancia del reparto equitativo de los recursos esenciales —y, sin embargo, pese a nuestra orgullosa cháchara sobre la democracia y la justicia, hemos fracasado sistemáticamente en ese empeño.

En particular, quienes forjaron la escala de valores de las religiones monoteístas fueron unos profetas airados por las injusticias de su tiempo. En el siglo VIII a. C., el profeta israelita Amós reprendía con virulencia los crímenes de los gobernantes de la época: habían perseguido a sus compatriotas, abierto el vientre de las mujeres encintas en sus guerras de expansión, e ignorado a los pobres por completo:21

porque venden al justo por dinero

y al pobre por un par de sandalias;

porque pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen.22

Amós se muestra horrorizado por la iniquidad de la sociedad israelita, en la que los pobres morían de hambre mientras los aristócratas se reclinaban en lechos de marfil, se atiborraban de costosas viandas, y bebían vino en copas rebosantes. 23El libro de Isaías se abre con los oráculos de un profeta que arremete contra la meticulosidad de los ritos cultuales de los ricos y los poderosos, que sin embargo, tienen las manos manchadas de sangre:

quitad vuestras fechorías de delante de mi vista,

desistid de hacer el mal,

aprended a hacer el bien,

buscad lo justo,

dad sus derechos al oprimido,

haced justicia al huérfano,

abogad por la viuda.24

Jesús también hablaba como un profeta israelita. La versión que nos ha dejado Lucas del Sermón de la Montaña es más radical que la de Mateo. Las personas bienaventuradas o «dichosas» no eran simplemente las «pobres de espíritu», sino aquellas que se veían condenadas al ostracismo y oprimidas por una sociedad injusta: Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas. «Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas.25

Bueno sería que recordásemos esta drástica invocación en nuestros días.

En el mundo moderno rara vez expresamos la gratitud que nuestros antepasados mostraban ante los ritmos espontáneos de la naturaleza.

Los antiguos egipcios no daban por sentado el orden natural, sino que lo celebraban cotidianamente como una realidad divina. Para ellos, la salida y la puesta del sol eran acontecimientos sagrados. Todas las mañanas, Ra, el Disco Solar, resurgía de la oscuridad, y los sacerdotes egipcios observaban el gran arco que describe de este a oeste. El amanecer no podía darse por seguro, ya que eran muchos los peligros que acechaban la travesía de Ra y su séquito. Todas las tardes, a la hora del crepúsculo, el sol se internaba en el ámbito de las tinieblas —el mundo de los muertos, regido por Osiris—. Eso significaba que debía morir todas las noches para renacer cada mañana, saliendo del seno de la diosa celeste, y dar así inicio a una nueva jornada sagrada. Del mismo modo, los egipcios creían que la crecida anual del Nilo, de la que dependían sus cultivos, era un acontecimiento milagroso que reproducía el momento sagrado en que el montículo divino —el ombligo del mundo— emergía de las aguas primordiales. Todos los veranos, los campos de llanadas y marjales volvían a sumergirse bajo esas aguas abismales, pero una y otra vez —diríase que de manera

milagrosa—, las tierras de labor volvían a aflorar, transfiguradas y fértiles. De ahí que el propio Nilo, como el sol, fuese una divinidad. La naturaleza era un conjunto de milagros, y era preciso celebrarlos.

Hoy, por supuesto, entendemos el sistema científico en el que se basa la salida del sol y ya no dedicamos un solo instante a pensar en lo que supone. No obstante, aunque no consideremos esos sucesos naturales como obra de los dioses, tal vez deberíamos aprender a maravillarnos de nuevo con los intrincados ritmos de la naturaleza, de los que depende nuestra vida cotidiana. Tal vez podamos encontrar un poema o un texto en particular que nos parezca oportuno recitar una vez al día para expresar nuestra gratitud a la naturaleza. A fin de cuentas, dada la fragilidad del planeta, ya no podemos dar por sentada la permanencia de cuanto nos ofrece.

8

La regla de oro, o la ética de la reciprocidad

La regla de oro —no hagas a los demás lo que no quieras para ti— es algo que todas las grandes tradiciones religiosas han desarrollado de forma independiente. Es una norma que parece profundamente arraigada en el entendimiento moral humano. Nos exige mirar dentro de nuestros corazones, identificar qué es lo que nos causa dolor, y negarnos después a provocárselo a los demás. Por otro lado, esta benevolencia no puede limitarse al grupo propio, a las gentes con las que congeniamos más especialmente: ha de aplicarse a todo el mundo sin excepción. La compasión es la esencia de la religión y de la moral —

y es fundamental para la supervivencia de la humanidad—. Tal vez no debiéramos considerar extraño que nos revelemos tan a menudo incapaces de llevarla eficazmente a la práctica, ya que no solo es contraria a nuestro arraigado egoísmo sino que insiste en apearnos de ese trono que ocupamos en el centro de nuestro pequeño mundo. La regla de oro nos exige considerar en pie de igualdad al prójimo, nos insta a no instalarnos en una categoría privilegiada, a caer en la cuenta de que las necesidades, los deseos y las ambiciones de nuestros semejantes son tan valiosos como los nuestros.

Confucio se cuenta entre los primeros que enunciaron la regla de oro, a la que tenía por la esencia de lo que denominaba *ren*,1término que se negó a definir porque no encajaba en ninguna de las categorías de la época. Según explica uno de sus discípulos, el concepto de *ren* puede resumirse en dos palabras: *zhong* («reciprocidad respetuosa»), es

decir, cumplir con las obligaciones de uno para con el prójimo; y *shu* («consideración»), esto es, la capacidad de usar la imaginación para ponerse uno mismo en el lugar de otra persona y actuar en consecuencia. 2Por consiguiente, *shu* admite también esta traducción:

«asemejar al otro a uno mismo».

Al preguntársele cómo podría aplicar el *ren* a la vida política, Confucio respondió:

Cuando estés en público, compórtate como si estuvieras frente a un huésped importante.

Cuando te dirijas al pueblo llano (*min*), actúa como si estuvieras realizando una gran ceremonia. Lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás.3

Si un príncipe se comportara de esta manera con otros gobernantes, desaparecería la brutalidad de la guerra. El conflicto y el odio se desvanecerían. El hecho de que Confucio se negara a explicar qué era el *ren*, no le impedía señalar a sus discípulos la forma de adquirirlo. En el trato con el prójimo, debéis utilizar como guía vuestros propios sentimientos, señala:

En relación con el *ren*, tú mismo deseas tener riquezas y buena posición; si lo consigues ayuda a otros a obtenerlos. Quieres rentabilizar tus méritos; cuando lo logres ayuda a otros a aprovechar los suyos —en realidad, lo que hace que el *ren* sea una forma de orientarse es el hecho de que nos permita tomar los propios sentimientos como guía. 4

Según sostiene Confucio, si la regla de oro se pusiera siempre en práctica —no solo cuando nos apetece o nos sentimos inclinados a ello, sino «en todo momento y a diario»—,5el *ren* cambiaría el mundo de manera mucho más eficaz que un estímulo económico o una victoria bélica.

Confucio insistía en que no tenía sentido centrarse simplemente en el desarrollo de una actitud interior de buena voluntad y cortesía, ya que nuestra conducta física externa puede moderar nuestros sentimientos internos. De ahí que los confucianos resaltaran la importancia del *li* («ritual»). Los chinos entendieron instintivamente que los gestos ritualizados de respeto pueden enseñarnos más profundamente que las lecciones racionales a honrar la dignidad de los demás. Además, nuestro comportamiento exterior también puede cambiar la conducta de nuestros semejantes. Aunque se trate de una sensación

momentánea

y

pasajera,

todos

nos

sentimos

fundamentalmente reconfortados cuando se nos trata con respeto. De la misma manera, Confucio consideraba que los gestos corporales del *li* transformaban tanto a quienes los realizaban como a sus destinatarios.

Actualmente, nuestro comportamiento público es decididamente informal, lo que tiene muchas ventajas. Hace que nos sintamos más a nuestras anchas: está claro que no deseamos recuperar la sofocante formalidad de la época victoriana. No obstante, si prestáramos más interés a la utilización de algunas de las convenciones sociales tradicionales, quizá empezaríamos a descubrir la forma de interiorizar hábitos de deferencia, cortesía y respeto: abrirle la puerta a alguien; ponerse en pie cuando alguien entra en la habitación; dar la mano,

sonreír y mirarnos a los ojos; ceder el asiento en el autobús. . Todos estos pequeños rituales pueden crear hábitos nuevos en nuestro interior, tanto en la mente como en el corazón.

Por consiguiente, para los confucianos, el *ren* era una «virtud» en el sentido original de la palabra: un poder (ya que viene del latín *virtus*) que emana de una persona e incide en todos cuantos la rodean. Todas las virtudes que Confucio destacaba —la reciprocidad en las relaciones humanas (*shu*), la lealtad (*zhang*) y la confianza (*xin*)— se centraban en el comportamiento de uno mismo hacia los demás. Los confucianos no orientaban sus esfuerzos a la edificación de sus «almas», sino que se valían de esas virtudes para desarrollar una práctica diaria gratificante y ampliar el ecosistema social, basándolo en el respeto.6Los seguidores de Confucio creían que, al nacer, traemos solo un crudo fundamento de humanidad —somos como un bloque de piedra sin tallar—, y que para convertirnos en personas de perfecta humanidad (dotadas de *ren*), tenemos que renunciar a nuestros impulsos egotistas, «en todo momento y a diario».

Confucio nos recuerda la importancia de la dignidad humana: que

toda persona, sea cual sea su posición, raza o credo, es digna de respeto.

Al honrar al prójimo aprendemos a dejar a un lado ese ego que tan constantemente exige atención y predominio. Los hábitos externos de respeto nos ayudan a cultivar estas virtudes internamente: como el Hamlet de Shakespeare enseña a su madre equivocada: «¡Y si no tenéis virtud, fingidla!».7Así, al convertirse en habituales, los ritos físicos van creando poco a poco hábitos internos de consideración y deferencia. Es posible que los occidentales debamos crear rituales propios para avanzar en un trato honroso al desconocido, al extranjero, a los que carecen de hogar y a los desposeídos.

La enseñanza original de Confucio se centraba en la vida social, pero con el paso de los siglos, los confucianos la hicieron extensiva al *qi* que conforma y nutre el universo. Al dejar sistemáticamente a un lado los mezquinos y codiciosos apremios del yo consiguieron desarrollar una nueva visión de las fuerzas sagradas que animan el mundo natural. La preocupación por el entorno natural se sigue espontáneamente del respeto y la veneración a la humanidad. Mencio llamó a esta experiencia el *hao ran zhi qi* («el *qi* que se desborda como una inundación»): «Nútrelo con integridad, no pongas ningún obstáculo en su camino, y llenará el espacio entre el cielo y la tierra». 8Cuanto más consciente seas del sagrado valor de tus semejantes, decía Mencio, más

fácil te resultará percibir la santidad de otros seres y amarlos también a ellos. Empezarás a comprender que este carácter sagrado también se halla presente en todas las «cosas» (*wu*) de la naturaleza.

Las diez mil cosas [*wanwu*] están todas en mí. No hay mayor alegría para mí que descubrir que soy veraz conmigo mismo cuando me analizo interiormente. Haz todo lo posible por tratar a los demás como desearías que te trataran a ti mismo, y descubrirás que es el camino más corto hacia la benevolencia [*ren*]. 9

Por consiguiente, en el confucianismo, la veneración a la humanidad y el respeto del mundo natural se combinaban de manera inextricable.

En el siglo IX a. C., los confucianos respondieron al reto del budismo chino incorporando las intuiciones budistas a sus propios textos clásicos. Este movimiento, conocido con el nombre de

neoconfucianismo, no solo abogó por una intensificación de la ética compasiva de Confucio y Mencio; también elaboró una estimulante y

renovada teología de la naturaleza. El erudito confuciano Han Yu (768-824) centró la atención popular en dos oscuros capítulos del antiguo

«Tratado de los ritos» (*Lijing*). El primero era un breve texto conocido como el «Gran aprendizaje» (*Daxue*), que unos atribuían al nieto de Confucio, Zisi (*c*. 483-404 a. C.) y otros al discípulo de aquel, Zengzi. El escrito insiste en que la erudición es inseparable del desarrollo espiritual y la preocupación social: «El Camino del gran aprendizaje estriba en instruir la virtud luminosa tratando a las personas con afecto y en permanecer en la bondad perfecta (*ren*)».10El sabio debe «ampliar su conocimiento» a través del *gewu*, la «investigación de las cosas», es decir, del *wanwu* de la naturaleza. El hecho de que la vida familiar sana, el buen gobierno y la sólida comprensión de los asuntos del mundo arraiguen en una apreciación profunda de la naturaleza se debe a que esta es nuestro hogar, a que en ella vivimos y a que su realidad afecta a todo cuanto pensamos y hacemos. En nuestros días, también nosotros hemos de comprender que los esfuerzos que actualmente destinamos a concebir políticas efectivas para salvar nuestro planeta fracasarán a menos que nuestras prioridades sean correctas y nuestros conocimientos, nuestros gobiernos y nuestra espiritualidad estén firmemente asentados en la naturaleza.

La segunda obra que recomendaba Han Yu era la «Doctrina del término medio» (*Zhongyong*), que también se atribuía a Zisi.11Los dos elementos de su nombre —que por separado significan «equilibrio»

(*zhong*) y «normalidad» (*yong*)— indican que la sociedad depende del

equilibrio y la moderación. Sin embargo, este texto también lanza un llamamiento a la práctica de la *cheng* (o «sinceridad»), que requiere que los seres humanos ajusten su conducta a los ritmos naturales del universo. No somos dueños del mundo, dice el *Zhongyong*; compartimos el universo con la «miríada de cosas» (*wanwu*) y debemos vivir en armonía con ellas, tal y como hizo Confucio:

Se amoldó al orden natural que gobierna, arriba, la revolución de las estaciones en el cielo, y siguió los principios que rigen, abajo, la tierra y el agua. Se comportó como la tierra por sostener y contener todas las cosas, y como el cielo por cubrirlas y abarcarlas. Se condujo asimismo como la sucesión de las cuatro estaciones y el brillo alternado del sol y la luna.

Todas las cosas (*wu*) se producen y desarrollan sin dañarse unas a otras. 12

Es primordial que la sociedad humana se adapte a los ritmos de la naturaleza, que, a diferencia de los asuntos humanos, se verifican sin provocar mutuos perjuicios a los seres que la conforman. Solo si los seres humanos nos coaligamos profundamente con el cielo y la tierra, formando con ellos una trinidad,13solo si tratamos a la «miríada de cosas» y al prójimo como desearíamos ser tratados nosotros mismos, realizaremos plenamente nuestra condición humana (*ren*).14Nuestra existencia misma depende de la «miríada de cosas», así que sirviéndolas, honrándolas y protegiéndolas participamos activamente en los procesos creativos del cosmos y contribuimos a la reconstrucción del mundo. 15Los confucianos resaltaron siempre la importancia de una benévola y filial vinculación a los padres, pero el *Zhongyong* mantiene que los seres humanos también han de ser hijos e hijas del universo.

No es necesario perseguir la revelación sobrenatural. Basta simplemente con entender que todo cuanto nos rodea posee un carácter sagrado y con observar cómo se apoyan incansablemente unas a otras las cosas de esa miríada de realidades que forman el universo: El cielo que ahora tenemos ante nosotros es solo esa masa brillante y resplandeciente que veis. Sin embargo, si lo contemplamos en su ilimitada extensión, comprendemos a un tiempo que el sol, la luna, las estrellas y las constelaciones se hallan suspendidos en él y que cubre todas las cosas. La tierra que se extiende ante nosotros no es más que un puñado de polvo. Sin embargo, en su anchura y profundidad sostiene montañas como Hua y Yüeh sin sentir su peso, contiene los ríos y los mares sin perder una sola gota, y da sustentación a todas las cosas. La boscosa montaña que se ofrece a nuestros ojos es un simple puñado de paja. Pero en sus inmensas vastedades crecen hierbas y árboles, moran pájaros y bestias, y se almacenan las enormes cantidades de cosas preciosas que luego descubrimos. El agua que aparece ante nosotros apenas es otra cosa que una cucharada de líquido, pero sus insondables abismos engendran monstruos, dragones, peces y tortugas, y gracias a ella abundan las riquezas.16

El simple hecho de contemplar con esos ojos la infinita generosidad del cosmos ya es en sí mismo una experiencia trascendente, ante la que

solo podemos exclamar: «¡Ahí, qué incesante belleza (*wumu buyi*)!». 17

En lugar de alzar la vista a un cielo o una deidad distantes en busca de un sentido a la vida, el sabio se maravilla sencillamente con las cosas

ordinarias (*yong*) de la tierra: una cucharada de líquido o un puñado de polvo. ¿No alcanzó Confucio la sabiduría, a fin de cuentas, por centrarse en cuanto «tenía a mano», tanto en la naturaleza como en el género humano? 18Se ha solido considerar tradicionalmente que la sabiduría únicamente estaba al alcance de los reyes y los nobles, pero el *Zhongyong* insiste en que también pueden lograrla los «hombres y mujeres de mediana inteligencia».19Solo requiere destreza y perseverancia. Por eso hemos de «estudiarla . . y practicarla con seriedad», como recomienda el *Zhongyong*, y sobre todo, «no rendirnos».

En el siglo XI, China se vio repetidamente invadida por sus vecinos y comenzó a sentir la urgente necesidad de implantar reformas. A diferencia de la mayoría de las autoridades, que abogaban por la introducción de cambios en el gobierno o el ejército, un pequeño grupo de neoconfucianos de la región septentrional china se adelantó a su tiempo y aplicó sus doctrinas a la vida política y social, convencidos de que esa transformación solo lograría desplegarse con éxito si se conseguía armonizar la convivencia con el sagrado principio del cosmos. Zhou Dunyi (1017-1073) había cultivado a tal punto la atención al sagrado principio de la vida presente en todas las cosas que se negaba a segar la hierba que crecía bajo su ventana, ya que, según explicaba, las plantas tenían «sentimientos idénticos a los suyos».20No se trataba de una vivencia mística, sino de una ética derivada del hábito de la compasión, ya que, en lugar de centrarse exclusivamente en sí mismo, Zhou trataba deliberadamente de ver las cosas desde la perspectiva de todos los seres y personas, sin excepción. Desarrolló una convicción tan sólida de la responsabilidad moral que le unía a todas las cosas que consiguió «sentir con»21ellas y considerarlas sus iguales —en lugar de obsesionarse de manera permanente y egotista en sí mismo—.

Según explica él mismo, esta capacidad lo coloca a uno en la senda de la sabiduría, dado que nos «vuelve imparciales y nos universaliza». 22Sin embargo, los neoconfucianos nunca se proclamaban sabios. Si te consideras sabio, aseguraban, ¡puedes dar prácticamente por seguro que no lo eres!23

Para Zhang Zai (1020-1077), todas las cosas poseen una suerte de carácter moral, de modo que la persona que cultive deliberadamente la

comprensión de la unidad del ser puede «entrar en» ellas: Al ensanchar los alcances de la mente uno puede penetrar en todas las cosas del mundo.

Mientras continúe habiendo algo en lo que no haya entrado, seguirá existiendo algo exterior a su mente. La mente de las gentes comunes y corrientes se circunscribe a la estrechez de cuanto ve y oye. Sin embargo, el sabio desarrolla plenamente su naturaleza . . Considera que todo lo del mundo forma parte de sí mismo. 24

Todas las «cosas» comparten la bondad esencial (*ren*) que inunda el cosmos. Sin embargo, los seres humanos poseemos la facultad de comprender las responsabilidades morales de esta relación. Zhang expresó bellamente esta idea en la «Inscripción occidental» (*Ximing*), así llamada porque se encontró escrita en el muro de poniente de su estudio: comienza así: «El Cielo es mi padre y la Tierra mi madre, e incluso una criatura tan insignificante como yo encuentra una esfera de intimidad en su seno». Con esta sencilla frase, Zhang ejemplifica la visión neoconfuciana. Y la inscripción prosigue:

Por consiguiente, veo todo cuanto integra el universo como mi

propio cuerpo, y todo cuanto rige el universo como mi naturaleza.

Todas las personas son mis hermanos y hermanas,

y todas las cosas mis camaradas. .

Quien desobedece el principio del Cielo viola la virtud. Quien destruye la humanidad es un ladrón. Quien promueve el mal carece de capacidad moral. Pero aquel que lleva su naturaleza ética a la práctica y da pleno cumplimiento a su existencia física puede unir el Cielo y la Tierra. 25

La «Inscripción occidental» puede recuerdar la determinación de Zhou Dunyi de no cortar la hierba, ya que sitúa claramente el sufrimiento entre las prioridades que evitar por los neoconfucianos. De hecho, Zhang Zai llega a señalar en una ocasión que, al escuchar el doliente rebuzno de un asno, sintió la misma angustia que el animal.26

Los hermanos Cheng, sobrinos de Zhang, transformaron esta compasión en un movimiento. Estaban convencidos de que la

«Inscripción occidental» contenía una parte de las doctrinas perdidas de Confucio. 27Para Cheng Hao (1032-1085) la comprensión de la

«indivisible unidad de las cosas» era esencial para la práctica del *ren*, que a su vez hace que la persona sea una con la naturaleza. Una vez más, hay que precisar que no se está aludiendo a ninguna intuición mística, sino a algo que se alcanza mediante la observancia de la

disciplina moral de la regla de oro: «El hombre de *ren* juzga que el Cielo y la Tierra son uno con su persona. Para él no hay nada que no sea él

mismo. Y habiendo entendido que el Cielo y la Tierra son idénticos a sí,

¿qué no hará por ellos?». 28Cheng Yi (1033-1107) enseñaba a sus discípulos a evacuar de la mente todo egoísmo y a cultivar la deferencia mediante el *gewu* —el profundo estudio del «principio del Cielo» —

presente en la esencia de todas las cosas—. «Cada brizna de hierba y cada árbol», insiste Cheng Yi, «posee un principio y ha de ser examinado. »29

Si formamos «un solo cuerpo» con todos los demás seres, explica Cheng Hao, sentimos su sufrimiento como propio: «No experimentar una desinteresada compasión hacia los otros es haber perdido la conciencia de que constituyen una sola sustancia conmigo». 30Antes de pronunciar una sola palabra, o de realizar una acción aparentemente insignificante, debemos ponderar de qué manera puede afectar a otros, incluida la «miríada de cosas», que, como bien indica la «Inscripción occidental», no está compuesta por objetos sin vida, sino por camaradas. Esto requerirá tiempo y esfuerzo, señalaban los hermanos Cheng a sus discípulos, pero si perseveraban terminarían accediendo a una jubilosa experiencia: la de la liberación de las angustias que asedian a la persona que vive centrada en sí misma. No solo adquirirían aplomo y serenidad, también descubrirían la posibilidad de comportarse moralmente sin volverse pretenciosos ni gazmoños.

Este planteamiento impregna las *Reflections on Things at Hand*, una antología de las primeras enseñanzas neoconfucianas, compiladas por Zhu Xi (1130-1200), el gran reformador de esa doctrina. 31El tono de esta obra no expresa un celo religioso exorbitante, sino dulzura, equilibrio y sosiego. El texto nos hace saber que la mente de Zhou Dunyi era «libre y sin impedimentos, como la brisa de un día soleado y la luna llena [en una noche de cielo raso]», dado que en todas sus actividades se hallaba en armonía con los principios fundamentales de la naturaleza. 32Se le veía totalmente tranquilo: «Aunque la mayor parte de la gente pensara que un asunto era extremadamente difícil, el maestro lo resolvía con la misma naturalidad de un irresistible curso de agua. Nunca mostró signos de incomodidad, ni aun viéndose con prisa o cogido por sorpresa». 33Su generosidad se basaba en un

constante trascender el yo: «Cada vez que veía una buena acción, sentía más que si hubiera salido de su propio ser. No hacía a los demás nada que no quisiera que los demás le hicieran a él». 34Todo esto se había hecho posible debido a que había renunciado con toda calma al egoísmo y a que «no tenía propósitos propios». 35

Ahora bien, carecer de propósitos propios no significa desentenderse de toda responsabilidad personal. Los neoconfucianos no eran ermitaños, y, al igual que muchos de sus predecesores confucianos, participaban en las labores de gobierno y transmitían esa serenidad a sus tareas administrativas. Zhu Xi explicaba que al tener constantemente presente que la «miríada de cosas» es lo mismo que el yo, la persona «concuerda con toda la creación . . [y se vuelve]

extremadamente imparcial. [Por otra parte], desprenderse de las intenciones y los sentimientos propios es simplemente responder espontáneamente a todas las cosas a medida que se presentan».36Puede que la mente de Zhou Dunyi fuera «libre y sin impedimentos», pero en su función oficial actuaba «con cuidado y rigor, tratando a los demás como a sí mismo».37El objetivo no radicaba en retirarse del mundo, sino en trasladar a la vida pública tanto la claridad que habían alcanzado mediante una práctica asidua como la disciplina de la regla de oro.

Los relatos que nos ha dejado Zhu Xi de los eruditos neoconfucianos contrastan marcadamente con el comportamiento de muchas de las figuras públicas de nuestros días. Zhang Zai y Cheng Hao cultivaban una mentalidad que el gran filósofo confuciano Xunzi había calificado varios siglos antes de «vacía, unificada y quieta». Una mente estaba «vacía», explicaba Xunzi, si se hallaba constantemente abierta a nuevas impresiones, y por tanto dispuesta a cambiar de opinión en caso necesario. Una mente se encontraba «unificada» si no forzaba la complejidad de la vida para forjar un sistema coherente al servicio del interés propio. Y se la consideraba «quieta» si no se entregaba a la elaboración de «sueños y fantasías fatuos» ni alimentaba «planes y proyectos» contrarios a una comprensión veraz. 38El hecho de «no tener una mente con propósitos propios» no significa carecer de opiniones personales, sino estar abierto a otras perspectivas. En esta era global, también nosotros debemos aprender a dejar calladamente a un lado el

«yo» —sea individual, nacional, religioso, cultural o étnico— y las opiniones que lo sustentan. Así lo señalaba ya Lao-Tse hace muchísimo tiempo:

La causa de que haya gran aflicción estriba en tener un yo.

Si no lo tuviese, ¿qué aflicción podría sentir?

Por eso, quien honre al mundo igual que a su yo,

puede gobernar el mundo.

A quien ame al mundo como a su propio yo,

se le puede confiar el mundo. 39

EL CAMINO A SEGUIR

Al unir muchos de los conceptos que hemos abordado en este libro, los neoconfucianos nos ofrecen una síntesis singular. De hecho, Zhang Zai lo expresa de manera muy hermosa en la «Inscripción occidental», cuyo texto no se limita a darnos ideas para una práctica personal, sino que también constituye un claro llamamiento a una acción más amplia. Al ocuparse a un tiempo del género humano y del mundo natural, los neoconfucianos nos hacen ver que ambas esferas son inseparables —y eso es algo que los occidentales no solemos valorar ni tener en cuenta

—. Igualmente crucial es el hecho de que cultiven la reverencia al otro.

En Occidente tendemos más bien a glorificar la irreverencia: la consideramos una valiente forma de desafiar el poder establecido o a las clases dirigentes y un signo de individualidad, pese a que pueda proceder del puro egotismo. Para los neoconfucianos, la reverencia era una suerte de temor reverencial, cuyo adecuado y consciente desarrollo permitía acceder a un profundo sentido de la responsabilidad. Cuando comprendemos el daño que hemos causado a nuestro entorno nuestra respuesta es muy frecuentemente el miedo, lo que puede paralizarnos y frenar toda iniciativa creativa capaz de hacer frente al problema. Hemos de aprender a reverenciar a la naturaleza de un modo positivo, con optimismo y voluntad de afirmar la vida, ya que eso nos dejará después las manos libres para dar al medioambiente un trato basado más en el aprecio que en el ánimo de explotación.

Por encima de todo, lo más importante es posiblemente abrazar la noción que lleva a los neoconfucianos a entender que el género humano

«es uno con todas las cosas». El cultivo de un asombro reverencial ante el mundo natural y la unidad que vincula a los seres humanos con la naturaleza aparecen bellamente expresados en la imagen de que las personas formamos una trinidad con el cielo y la tierra. La visión neoconfuciana se basa más en la empatía que en el poder, la división y la culpa. Se adquiere mediante la disciplina neoconfuciana del

«sentarse tranquilamente» (*jing-zuo*). A diferencia del yoga, que a menudo degradamos en Occidente al dejar de recurrir a él como lo

que es —un riguroso sistema para la extirpación del ego— y transformarlo en un mero ejercicio aeróbico, el *jing-zuo* es un estado de reposo en el

que uno se sienta de manera cómoda, no necesariamente en la posición yóguica, y abre su mente y su corazón al mundo natural a fin de contemplar sus maravillas y escuchar sus murmullos, desarrollando así un sentimiento de compasión universal. Como es obvio, la compasión no es piedad —que conlleva un sentimiento de superioridad—, sino

«sentir con» el otro.

La regla de oro, enunciada originalmente por Confucio, también es una expresión de esa actitud ética de la compasión que constituye el núcleo mismo del judaísmo rabínico y los evangelios cristianos. Sin embargo, en estos días suele hacerse más hincapié en la creencia en un conjunto de doctrinas y prácticas, muchas de las cuales son posteriores a las Escrituras. ¿Cuántas veces oímos a los cristianos condenar vehementemente usos y maneras de las que ni Jesús ni Pablo oyeron hablar jamás? En estos tiempos de gazmoñería justiciera, beligerante dogmatismo y cáusticas disputas, deberíamos recordar estas palabras de Jesús:

Pero yo os digo a los que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica . .

Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman.

Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! . . Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio . .

Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo. No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados.40

En un mundo censurador e implacable, la compasión —esa capacidad de sentir con los demás, nos agraden o nos disgusten, compartamos o rechacemos sus opiniones— es más urgentemente necesaria que nunca.

Ahimsa

Tal y como ocurre con la regla de oro, la noción de *ahimsa* es crucial para la vida, tanto espiritual como social, sobre todo en las tradiciones indias. Si traducimos literalmente la palabra y la juzgamos equivalente a «no causar daño» tendremos la impresión de hallarnos ante un concepto bastante anodino, perdiendo de vista que se trata de una idea radical: prohíbe toda clase de perjuicio o herida a otros, por mínimo que sea. En Occidente, los entusiastas del yoga quedarían probablemente atónitos si supieran que, en la India, no se permitiría que un aspirante a su práctica adoptara siquiera la posición del loto en tanto no superara un riguroso programa moral. Sea hombre o mujer, la persona que quiera seguir la senda del yoga ha de observar cinco interdicciones y estar segura de poseer un estricto control de sí misma: tiene vedado robar, mentir, tomar bebidas alcohólicas y sustancias estupefacientes o mantener relaciones sexuales, pero lo más importante es que base su conducta en la *ahimsa*. Ni siquiera hemos de tragarnos un insecto o hablar desagradablemente a otros.

Hace ya mucho tiempo que la *ahimsa* ocupa un lugar central en la espiritualidad india, pero nadie se la ha tomado tan en serio como los jainistas. El fundador de esta religión, Vardhamana Jnatraputra (*c*. 497-425 a. C.), nació en el seno de la clase de los chatrias, pero a la edad de treinta años abandonó el mundo y partió en busca de la iluminación. Su viaje espiritual duró más de doce años, practicando el ascetismo y exponiendo su cuerpo a las condiciones más extremas. Sin embargo, no alcanzó la liberación que anhelaba hasta no desarrollar una forma totalmente nueva de contemplar el mundo, que vio gobernado por la *ahimsa*.1Llegado a este punto empezó a conocérsele con el nombre de Mahavira («Gran héroe»). Quedó convencido de que todos y cada uno de los seres humanos poseen un alma (*yivá*) luminosa, dichosa e inteligente. Pero también la tienen todos los animales, plantas y piedras, incluso el agua, el fuego y el aire, y cada uno de esos seres ha

alcanzado su existencia presente como consecuencia de las acciones (*karma*) de sus vidas pasadas. De ahí se sigue que todas las criaturas comparten una misma naturaleza básica y por tanto han de ser tratadas con la cortesía y el respeto que nosotros mismos desearíamos recibir. 2Las propias plantas tienen un cierto grado de conciencia, y si viven correctamente, llevando asiduamente a la práctica la *ahimsa* a su manera, pueden convertirse en un árbol sagrado en su siguiente vida, progresando así lentamente en la escala de los seres vivos hasta

alcanzar el estadio del ser humano. Los vegetales, los animales y las personas solo pueden llegar a la iluminación (*moksha*) si no dañan a las demás criaturas.

En el caso de Mahavira, la liberación espiritual se produjo gracias a la práctica de la no violencia. Lo que le permitió elevarse a la iluminación fue más esa comprensión que la realización de exigentes ejercicios de yoga. Descubrió que la *ahimsa* alteraba de manera fundamental el carácter de su condición humana y que le permitía percibir simultáneamente todos los niveles de realidad, a la manera de un dios.

De hecho, Mahavira comprendió que un *deva* era simplemente un ser que había logrado un estado mental que trascendía la conciencia normal y se expresaba en un comportamiento absolutamente amistoso con todo lo existente. Dicho estado iba más allá de la lógica mundana y el pensamiento racional: todo cuanto Mahavira podía decir para describirlo era « *Neti. ., neti.* . » (« *No es esto. ., no es esto.* . ») —lo que no quiere decir que fuese inaccesible—. Mahavira insistía en que todo el que siguiera su régimen de vida obtendría ese estado mental y pasaría a ser un *jina*, es decir, un «conquistador». Mahavira había venido al mundo en el seno de la clase militar, pero consiguió ofrecer una visión alternativa del heroísmo que rechazaba la violencia en favor de un tipo de coraje muy particular. Al batallar contra sus propios instintos agresivos, el jainista alcanza tanta gloria con una vida basada en la *ahimsa* como el soldado en el campo de batalla: requiere el mismo género de valor, disciplina y determinación —incluso una actitud implacable—, pero orientando todo ello al asalto del ego y los defectos propios.

Los jainistas de épocas posteriores desarrollaron una cosmología y una metafísica complejas que les llevaron a percibir el *karma*, o los

«actos», como una sustancia física similar a un polvo sutil que acaba por lastrar al alma, impidiéndole levantar el vuelo y elevarse a la cima del universo. Sin embargo, Mahavira y sus primeros discípulos no

prestaban atención a estas cuestiones. La única virtud espiritual que valoraban era la *ahimsa*, que no se alcanzaba mientras al jainista no le animara un profundo sentimiento de empatía hacia todos y cada uno de los seres del mundo:

No se debe matar ni tratar con violencia a ninguna de las criaturas que existen, viven y sienten, como tampoco ha de sometérselas a maltrato ni tormento ni expulsión. Esta es la pura, inmutable y eterna ley

proclamada por los iluminados que conocen la verdad. 3

Los jainistas debían convencerse a sí mismos, tanto en el plano emocional como en lo más profundo de su inconsciente, de que hasta una piedra posee una *yivá* susceptible de experimentar dolor. Lograban este claro discernimiento siguiendo una vía ascética que permitía que sus acciones corporales reorganizaran su mente. Debían caminar en todo momento con extremo cuidado para evitar aplastar

accidentalmente a un insecto o pisar una simple brizna de hierba.

Tenían que dejar los objetos en el suelo o en las mesas con la máxima delicadeza, y se prohibían las salidas nocturnas por temor a dañar inadvertidamente a otra desventurada criatura. No debían coger nunca un fruto del árbol, sino esperar a que cayera al suelo por sí solo. En último término, el ideal consistía en abstenerse por completo de cualquier clase de actividad, ya que el más minúsculo movimiento podía dar origen al dolor y el sufrimiento.

Los jainistas han de ser en todo momento conscientes de la fuerza vital que anida en todo, y por eso tienen prohibido encender hogueras, cavar o arar, no pudiendo beber además sino agua cuidadosamente filtrada. No han de tener ninguna posesión, ya que todo cuanto existe cuenta con una *yivá* sagrada y propia, que es además soberana y libre.4Dos veces al día, el jainista ha de presentarse ante su maestro y arrepentirse de cualquier perturbación que haya podido infligir «al pisar cualquier semilla, planta, gota de rocío, escarabajo, moho, tierra húmeda o tela de araña». Termina su gesto de pesar disculpándose por sus inadvertencias: «Pido perdón a todos los seres vivos. Que todas las criaturas me perdonen. Que la vida me ayude a ser amistoso con todo lo vivo y a no enemistarme con nada ni nadie». 5Si observaban atentamente estas normas, los jainistas alcanzaban un estadio de autocontrol y compasión que los conducía inevitablemente a la iluminación. Llevaban una vida basada en la empatía.

El jainismo es una de las primeras escuelas religiosas de la India en hacer de la regla de oro la esencia de sus enseñanzas: «El modo en que

las personas dotadas de inteligencia y de un yo purificado han de conducirse con los demás seres ha de ser siempre el mismo que desearían ver a los demás observar con ellas mismas».6El jainismo también insiste en que la esencia de la espiritualidad consiste en practicar la *ahimsa* «con todos los seres vivos, en todos los aspectos, y de forma constante».7A diferencia del budismo, el jainismo nunca ha alcanzado las dimensiones de una religión mundial, pero su insistencia

en la bondad y la no violencia se ha difundido por toda la India y ha acabado por quedar incorporada en el budismo, el hinduismo y el islam que se practica en el subcontinente —sin quedar por ello anulada como doctrina autónoma—. A veces da la impresión de que en Occidente hemos olvidado que «causar daño a otros es perjudicarse a sí mismo . .

En el propio instante en que tratamos de corromper a otros, somos nosotros los que quedamos corrompidos. Morimos nosotros al matar a otros».8

Esta escala de valores también penetró en la esfera política. El emperador mauria Ashoka (que reinó en la India entre *c*. 264 y 223 a.

C.) instituyó una política basada en la moderación militar y la reforma moral. Esta actitud quedó reflejada en una extraordinaria serie de edictos que mandó inscribir en la roca de los acantilados y en las columnas de todo su imperio. En ellos promete reprimir todo lo posible el uso de la fuerza militar, predica la dispensa de un trato amable a los animales, y anuncia planes de plantación de banianos a fin de «procurar sombra a hombres y bestias». Dejó de practicar el regio deporte de la caza y peregrinó en cambio a los santuarios budistas.9De hecho, pese a abrazar finalmente el budismo, está claro que Ashoka se había impregnado previamente de las enseñanzas del jainismo. Akbar, el tercer emperador musulmán de la India (que reinó entre los años 1556

y 1605) estudió durante dos años con un monje jainista. Esa experiencia influyó nítidamente en sus políticas: prohibió la matanza de animales en las festividades jainistas; aprobó leyes para proteger a los ratones, los bueyes, los leopardos, los caballos, los peces, las serpientes, las ovejas, los monos, los gallos, los perros y los cerdos; y él mismo dejó de comer carne y abandonó la práctica de la caza.10La *ahimsa* da por supuesto que el «otro» es como uno mismo, y es un paso importante que permite avanzar hacia la percepción del carácter sagrado de toda existencia. Y como ya empezamos a comprender ahora, aunque un poco tarde, el bienestar de la humanidad depende de todas las demás formas de vida del planeta.11

El gran relato épico indio que conocemos con el título de *Mahabarata* tardó siglos en completarse, ya que las sucesivas generaciones fueron aportándole sus propias interpretaciones entre el año 400 a. C., aproximadamente, y el 400 d. C. Según parece, comenzó como una saga de la clase chatria, pero quienes la completaron finalmente fueron los sacerdotes brahmanes. Esta epopeya expone los entresijos

de un mundo regido por la violencia, en el que el asesinato de los monarcas es moneda corriente, el exterminio una rutina, y el *dharma*, es decir, la ley que rige los deberes que han de atender tradicionalmente los miembros de las distintas clases sociales, simple papel mojado. La lectura nos pasea por un paisaje jalonado por horrendas batallas y masacres espantosas. Con terrible frecuencia, los presuntos héroes mienten de la manera más flagrante, mientras que sus oponentes, denunciados como villanos, se comportan a menudo con nobleza. Al término de la catastrófica guerra entre los dos bandos enfrentados, los choques se saldan con la muerte de 1.660.020.000

chatrias, lo que apenas deja un puñado de supervivientes en cada campo. Sin embargo, al final de la narración, Yudhishthira, un rey piadoso pero corrupto, busca instruirse con Bhisma, su antiguo preceptor, que está próximo a la muerte. En un mundo destruido por la violencia, el egoísmo y la crueldad, Bhisma habla de la virtud de la *ahimsa*, ya claramente convertida en una de las enseñanzas fundamentales observadas en los círculos sacerdotales hindúes: Aquel que, deseando el placer del yo,

se abstiene de matar a los animales indefensos con un palo

alcanzará la felicidad.

La persona que de hecho ve en todos los seres otra forma de sí mismo

que desecha el palo y conquista la cólera

prospera felizmente en los días que tiene por delante.

Hasta los propios dioses quedan gratamente perplejos

ante quien busca vencer la posesividad

y ve en el ser de todas las criaturas su mismo ser.

Del no ver en el otro

lo opuesto de uno mismo

brota la esencia del *dharma*,12

pues si el otro actúa [como tal otro] es a causa del deseo.

En el dar y rechazar, en el placer y el dolor,

en lo grato y lo ingrato,

la persona que ve en todos los seres su ser mismo alcanza el

samadhi. 13

Cuando lo otro se funde con los otros

el otro se superpone al otro. .

Imitadles en el mundo de los vivos,

Pues con esta práctica se enseña todo *dharma*. 14

Al final de este relato épico, el *Mahabarata* exhibe ante los ojos del lector el inevitable resultado de entregarse a la «alteridad»: un campo de batalla sembrado de más de un millón de cadáveres hediondos y mutilados. La epopeya india nos indica que debemos renunciar a nuestro egotismo destructivo y al estrecho interés propio para cultivar en cambio una actitud fundada en «ver en todas las cosas nuestro mismo ser», con lo que nada es únicamente «mío». Y en lugar de colocar a los demás en una categoría distinta y concreta, se nos insta a echar abajo los muros que nos separan del resto de la humanidad.

EL CAMINO A SEGUIR

La profunda empatía de los jainistas nos insta tanto a comprender que el mundo en el que vivimos es víctima del sufrimiento como a tomar nota del daño que causamos a nuestra especie y a otras muchas. En Occidente, la llamada «conciencia plena» se ha convertido en un ejercicio espiritual muy popular, pero, por regla general, se orienta a la consecución del bienestar propio. Quizá debiéramos ampliar su radio de acción y cultivar un estado de atención alerta similar al de los jainistas a fin de percibir el dolor que infligimos diariamente tanto a los demás seres humanos como a la naturaleza.

Llevar una vida totalmente acorde con las enseñanzas del jainismo implicaría sin duda una vocación excesivamente intensa para muchos de nosotros, pero nada nos impide reflexionar sobre nuestra conducta y tratar de caminar con cuidado, dejar los objetos con suavidad, y observar si estamos dañando o echando a un lado a alguna criatura.

Deberíamos contemplar la fuerza vital de todas las cosas que se cruzan en nuestro camino a lo largo del día. ¿Qué tipo de existencia llevan este árbol o ese insecto? No poseerán una conciencia como la nuestra, pero están vivos, y de un modo tan misterioso como fascinante. Deberíamos ampliar la regla de oro e incluir en su práctica a otras especies distintas

de la nuestra, aun aquellas que parecen insignificantes. Su silencio debiera inspirarnos y dar alas a nuestra imaginación, pues gracias a ella podemos penetrar en los enigmas de su realidad, liberándonos así del arraigado solipsismo que nos atenaza. Los jainistas recurren al vuelo de la figuración mental para adquirir conciencia de la sacralidad, fragilidad y singular identidad de todo cuanto encuentran. Se obligan a mirarlo todo con solicitud, cautela y respeto —y esto un día tras otro, sin excepción.

En *Tristram Shandy*, la clásica novela en varios volúmenes que Laurence Sterne comenzó a publicar en 1759, se insiste de manera notable en esta forma de entender el mundo. Toby, el tío del protagonista, era una persona «de tan pacífica y plácida naturaleza que se revelaba literalmente incapaz de hacer daño a una mosca»:

—¡Vaya! —dijo un día durante la cena a un moscardón enorme que llevaba un buen rato revoloteándole alrededor de la nariz, atormentándole cruelmente toda la velada, y que, tras infinitos

intentos, había atrapado al fin al vuelo.

—No voy a hacerte daño —comentó mi tío Toby, al tiempo que se levantaba de la mesa y cruzaba la habitación con la mosca en la mano —. No voy a tocarte un solo pelo de la cabeza

—le aseguró—. Ve —añadió mientras levantaba el panel de la ventana y abría la mano sin dejar de dirigirse al animalito para hacerle saber que le iba a dejar escapar—. Vete, pobre diablo, márchate. . ¿Por qué habría yo de lastimarte? Este mundo es sin duda lo suficientemente grande para darnos cobijo a ti y a mí.

Pese a que no fuese más que un chiquillo cuando se produjo la escena, el héroe del relato recuerda que el incidente «hizo que una vibración de las más placenteras sensaciones recorriera todo mi ser al instante». Y añade que «la lección de bondad universal que mi tío Toby imprimió entonces en mi ánimo nunca se ha apartado de mi mente».15Desde luego, los jainistas habrían comprendido y valorado el gesto del tío Toby. Nosotros mismos podemos crear todos los días este tipo de experiencias observando nuestra conducta y teniendo en cuenta la sacralidad y vulnerabilidad de todas las criaturas.

10

Círculos concéntricos

El autor de la «Inscripción occidental», Zhang Zai, creía que todo cuanto existe en la naturaleza posee una cualidad moral única, y que el sabio, que comprendía la esencial unidad del ser, era capaz de «penetrar en ella» por medio de la empatía y la imaginación. Como ya hemos visto, esta noción tiene más de actitud mental que de intuición mística, ya que se adquiere gracias a una extensión consciente y constante de la compasión por la «miríada de cosas», o a un número creciente de cuantas contiene. En China, esta circunstancia se expresa con la imagen de los círculos concéntricos, que, según se dice, se remonta a Yao y Shun, los primeros reyes que gobernaron la Gran Llanura, allá por el siglo XXIII a. C. Transmitida oralmente durante cientos de años, su idea quedaría recogida en el *Shujing* (o «Clásico de documentos»): una obra escrita en el siglo IV a. C. que fue de obligada lectura para los chinos cultos hasta principios del siglo XX de nuestra era.

El *Shujing* indica que Yao era un hombre *de* («virtud»): «Era reverente, inteligente, capaz, sincero y apacible. También daba muestras de sincero respeto y sabía comportarse con modestia». Sin embargo, el *de*

en Yao no era una simple cualidad personal, se trataba también de una energía eficaz, de un carisma que ejercía una influencia positiva en su entorno y que fue difundiéndose, como una suerte de reacción en cadena, hasta abarcar la totalidad del mundo. En un primer momento, Yao manifestó su amor a la familia, pero después amplió el radio de acción de su afecto y lo hizo extensivo a los clanes vecinos, hasta expresarlo finalmente a los más remotos reinos:

Su luz cubría los cuatro extremos del imperio y se dilató hasta alcanzar el Cielo que nos cubre y la Tierra que nos sostiene. Conseguía hacer brillar su gran virtud (*de*) y procurar afecto a las nueve ramas de la familia. Una vez que esas nueve ramas lograron vivir en armonía, pasó a distinguir y honrar a los cien clanes. Habiéndose vuelto ilustres esos cien clanes, Yao armonizó con la miríada de estados. La numerosa población prosperó, dispuso de alimento abundante y vivió en armonía.1

En una época en la que nuestro propio pensamiento se está volviendo progresivamente aislacionista, al centrarse con toda intensidad en la familia, la nación o la cultura propias, es importante recordar que los chinos ya pensaban de forma global desde los inicios mismos de su historia, con unos rituales familiares meticulosamente concebidos al efecto.

En la dinámica de los círculos concéntricos, la extensión de cada uno de esos círculos señala el momento en que nos vemos impulsados a trascender nuestra propia persona y nuestra obsesión con las ideas posesivas, como «mi» y «mío». La concepción de los rituales de la vida familiar china se encaminaba cuidadosamente a conferir carácter habitual a la extensión de esta empatía. En primer lugar, se enseñaba a los jóvenes a venerar a los padres y a los hermanos. Después, al madurar e ir cumpliendo años, se les animaba a ampliar sus horizontes, rebasando la esfera familiar para prestar atención a la comunidad local, aprendiendo así a renunciar a la arraigada práctica del nepotismo. A continuación tenían que superar el localismo y aprender a trabajar para el conjunto del estado. Por último, debían sobrepasar su patriotismo y extender su afinidad y compasión a todo el género humano. Sin embargo, aún es preciso añadir un nuevo círculo que pone el foco más allá de nuestra propia especie. El hecho de que comprendamos al fin que nuestra propia existencia depende de la naturaleza indica que ha llegado la hora de abandonar nuestro antropocentrismo para abrazar, como preocupación última, la totalidad del cosmos. «¿Tratas de establecerte tú?», pregunta Confucio, «pues después trata de establecer a otros.» Hoy es preciso incluir en esos «otros» a la «miríada de cosas».

Evidentemente, en el siglo X d. C. los chinos ya eran conscientes de esa necesidad. La «Gran lección», que es un capítulo del antiguo

«Tratado de los ritos» del que hablábamos anteriormente, preparaba paso a paso al *junzi* 2a asumir sus responsabilidades sociales y políticas.

A diferencia de los budistas, que creían que se ha de alcanzar la iluminación antes de iniciar la acción política, los neoconfucianos insistían en que el compromiso político es esencial para nuestro desarrollo espiritual. El autor también ve esta extensión de la empatía al modo de una serie de círculos concéntricos. Sin embargo, en esta ocasión empieza abordando las responsabilidades políticas del *junzi* que requieren un programa psicológico de preparación personal, arraigado a su vez en el estudio de las «cosas» de la naturaleza:

En la antigüedad, todos cuantos se propusieron alumbrar al mundo con un halo de luminosa virtud se afanaron primero en gobernar sus haciendas; queriendo regir sus haciendas, tuvieron que poner orden en sus familias; deseando llevar el orden a sus familias, hubieron de cultivar primero su propia persona; anhelando cultivar su misma persona y rectificar su mente, hubieron de pensar con sinceridad (*cheng*); ansiando sincerar sus pensamientos, tuvieron que ampliar primero sus conocimientos. La extensión del conocimiento se alcanza con la investigación de las cosas (*gewu*).

Es preciso explicar con toda claridad lo que los chinos entienden al hablar de las «cosas» (*wu*) de la naturaleza, porque la palabra «cosa»

tiene para nosotros un significado muy distinto. El *Oxford English Dictionary* define la voz «cosa» diciendo que se trata de «un ser sin vida ni conciencia; un objeto inanimado», a lo que añade que es también «un término que en la actualidad solo se aplica a una persona viva cuando se quiere expresar desprecio, reproche o lástima». 3Ya hemos visto, sin embargo, que, para los chinos, el término *wu* tiene connotaciones muy diferentes. Cheng Yi pedía a sus discípulos que contemplaran en profundidad todas las «cosas» que les rodeaban, porque todas y cada una de ellas poseían un «principio», una sagrada cualidad o esencia que determinaba que hasta el más humilde objeto resultara precioso y significativo. Fue justamente el hecho de haber cobrado conciencia de esta realidad lo que llevó a Zhou Dunyi a mostrarse tan reacio a segar la hierba que crecía bajo su ventana, y el motivo de que, en la «Inscripción occidental», Zhang Zai también especifique claramente que el *wanwu* no es un mero conjunto de objetos sin vida, sino una presencia que ha de tratarse con amabilidad

y como a un igual.

Evidentemente, esto no quiere decir que tengamos que dar un carácter antropomorfo a las «cosas» de la naturaleza, atribuyéndoles cualidades humanas. Todos los principios sagrados son únicos y singulares. Cada «cosa» tiene un modo de existencia y una conciencia que le son propios y que es enteramente distinto al nuestro, y debemos respetarla como tal. El atento cultivo de esta preocupación y respeto por todas las «cosas» de la naturaleza también anida en la médula misma de la espiritualidad jainista, y es igualmente lo que inspira la inquietud del tío Toby. Lo que ha provocado la grave crisis medioambiental que padecemos es la moderna incapacidad de fomentar un sentimiento de veneración hacia esas «cosas». Por consiguiente, si queremos salvar nuestro plantea, también nosotros hemos de cultivar esta antigua convicción de que toda realidad natural es inseparable de nuestras máximas preocupaciones. Los seres humanos tenemos la facultad de apreciar de forma consciente, deliberada e imaginativa la subyacente unidad de las cosas —algo que

la «Gran lección» ilustra con la imagen de un árbol cuyas ramas se extienden en dirección al omnipresente cielo sin dejar de afirmar profundamente sus raíces en la tierra, lo que significa que tanto el conocimiento del mundo en torno como el buen gobierno han de fundarse en el mundo natural—. En otro pasaje, los círculos concéntricos vuelven a ensancharse, pasando del *wu* de la naturaleza a la mente del individuo y de ahí a la familia hasta alcanzar finalmente la totalidad del mundo:

Solo cuando se investigan las cosas (*wu*) se amplía el conocimiento; solo cuando el conocimiento se amplía se vuelven sinceros los pensamientos; solo cuando los pensamientos se vuelven sinceros se corrige la mente; solo cuando la mente se corrige se cultiva la persona; solo cuando la persona se cultiva llega el orden a la familia; solo cuando llega el orden a la familia queda el estado bajo buen gobierno; solo cuando el estado queda bajo buen gobierno se lleva la paz al mundo .

La «Gran lección» termina con una apelación al individuo: no podemos dejar el destino del mundo simplemente en manos de nuestros líderes políticos: todos y cada uno de nosotros hemos de asumir nuestra responsabilidad. Debemos ordenar nuestras

prioridades y contribuir cada uno, de cualquiera de las formas posibles, a garantizar la paz y la integridad del mundo, tanto en el inmediato círculo de nuestras comunidades y ecosistemas como en la

mucho más amplia esfera internacional; y antes de que sea demasiado tarde: Del Hijo del Cielo al pueblo llano, todos, sin excepción, han de considerar que el cultivo de la persona es la raíz. Nunca se ha visto que la raíz esté desordenada y las ramas ordenadas.

Nunca debe tratarse a la ligera lo significativo ni con gravedad lo insignificante. Esto es lo que se llama conocer la raíz. Esto es lo que se entiende por perfección del conocimiento .

La superación de cada uno de esos círculos concéntricos representa el momento en el que trascendemos una de las muchas barreras que se interponen entre nosotros y los demás. No es un proceso que se verifique de golpe y quede ya completo para siempre. Conlleva más bien una dinámica permanente que nos anima a mirar más allá de nosotros mismos. Es una necesidad imperiosa, y más en una época como esta, en la que pese a vivir más estrechamente interrelacionados que nunca, nos hallamos también peligrosamente distanciados. La presente ola de nacionalismo que se observa en el mundo revela el surgimiento de un impulso al aislamiento que es inviable, según nos ha hecho ver con rotunda claridad la irrupción de la pandemia de covid-19.

El concepto chino de los círculos concéntricos no es más que uno de los numerosos enfoques orientados a la iluminación y la trascendencia del yo que necesitamos para superar el aprieto en que nos hallamos.

Buda nos ofrece otro. Muchas veces se le representa sentado con los ojos cerrados y en la posición del loto, aparentemente inmerso en las profundidades de su propio ser, pero, de hecho, el esfuerzo contemplativo que le había permitido alcanzar la iluminación se basaba en una expansión de la trascendencia del yo y el egoísmo tan permanente e implacable como volcada al exterior. Buda estaba convencido de que esta nueva forma de contemplación lograría crear un nuevo tipo de ser humano, no dominado ya por la codicia y el egotismo. La compasión vino a sustituir así al ascetismo autopunitivo.

Tradicionalmente, el yogui es aquella persona que ha aprendido a acceder a un plano de conciencia más elevado mediante el cultivo de cuatro *jhanas* (o «fases») de concentración próxima al trance, cada una de las cuales le ofrece una mayor penetración espiritual. Sin embargo, al ir en busca de la iluminación, Buda fusionó cada uno de los *jhanas* con una serie de estados a los que dio el nombre de

«inconmensurables» (*appamana*). Todos los días evocaba con plena intención la emoción del amor —«ese sentimiento inmenso, expansivo

e inconmensurable que no conoce el odio»— y la dirigía a uno de los cuatro puntos cardinales del mundo. Esa acción de amor no respondía a una actitud selectiva, ya que en esa zona de benevolencia nada quedaba excluido: ni una sola planta, animal, demonio, amigo o enemigo: todo era receptor de ese amor.

En el primer *jhana*, el Buda cultivaba un sentimiento de afecto hacia todo y todos. No era fácil. En muchos de nosotros, los gustos y aversiones están profundamente arraigados. Aprobamos ciertas cosas y condenamos otras. A menudo, sin embargo, esas preferencias reflejan aspectos de nuestro egotismo y amor propio. Buscamos que nuestra aparente rectitud cause grandes revuelos mediante la denuncia de determinadas personas y cosas. Debemos tener presente lo poco que sabemos de lo que criticamos, y que, de haber tenido una experiencia distinta de la vida, es muy posible que nuestra percepción también lo fuera. Una vez que Buda hubo dominado la primera *jhana*, pasó a la segunda y aprendió a sufrir con otras personas y cosas a través de la empatía —tal y como había sentido el sufrimiento de la hierba y los insectos en el campo arado siendo un chiquillo—. Una vez más, no debía haber nada selectivo en esa compasión: no bastaba con empatizar

simplemente con aquellas personas y cosas que casaran naturalmente bien con su carácter. El Buda tenía que percibir el dolor de todos sin excepción, incluso el de las personas o «cosas» que le desagradaban. En el tercer *jhana* cultivó una «alegría compasiva», regocijándose con la felicidad de los demás, sin traslucir ni demorarse en la repercusión que esa sintonía pudiera tener en él.

Finalmente, al llegar al cuarto *jhana*, Buda quedó a tal punto inmerso en la felicidad y el sufrimiento de los otros seres que adquirió una ecuanimidad total, al no sentir ni atracción ni antipatía. Ese estado fue extremadamente difícil de alcanzar y mantener, dado que requería que el yogui se despojara del instintivo egotismo que examina mecánicamente los modos en que otras cosas y personas pueden beneficiarle o incomodarle. 4El Buda tuvo que abandonar todo interés personal en favor de la benevolencia. Una vez que el yoga tradicional hubo hecho surgir en el yogui un estado de autonomía imperturbable, el Buda aprendió a trascenderse a sí mismo en un acto de amor hacia todos los demás seres.

El objeto de los inconmensurables consistía en derribar los muros que levantamos entre nosotros y los otros con el fin de proteger nuestro frágil ego. Al irse liberando poco a poco de su habitual cautela y egoísmo, la mente de Buda se volvió «expansiva, ilimitada, depurada,

desprovista de odio o mezquinas malevolencias». 5Ahora bien, tan estricto régimen no era apto para todo el mundo. De hecho, pocos practicantes del yoga del actual Occidente desean o son capaces de tan radical eliminación del egotismo. El Buda era perfectamente consciente de esto. En una ocasión pronunció un sermón a los calamán, un pueblo que vivía en las estribaciones más septentrionales de la cuenca del Ganges y se hallaba confuso a causa de la complejidad de algunos aspectos de las nuevas enseñanzas. El Buda les dio a conocer una técnica de meditación gracias a la cual una persona corriente podía practicar la elevación a un estado similar al de los inconmensurables.

En primer lugar, los calamán debían evacuar de sus mentes toda animadversión y envidia, y después, una vez hubieran dejado de ceder a esa costumbre, dirigir sentimientos de cálida bondad a los cuatro puntos cardinales. Cuando lo hubieran logrado, imbuidos de «una afectuosa

benevolencia

tan

abundante

como

exaltada

e

inconmensurable», tendrían en su mano la posibilidad de romper las barreras que les encerraban en una visión del mundo limitada y egoísta

—podrían incluso experimentar, aunque solo fuera por un momento, un

éxtasis que les sacaría de sí mismos, colocándoles «por encima, por debajo, alrededor y en todas partes»—. Sentirían expandirse sus corazones.6Hay un poema del Canon Pali7que ilustra bien ese estado:

¡Que todos los seres sean felices!

Débiles o fuertes, de alta, media o baja condición,

pequeños o grandes, visibles o invisibles, cercanos o lejanos, vivos o

por nacer, ¡que todos sean perfectamente felices!

Que nadie mienta a nadie ni desprecie a ningún ser en ningún sitio.

¡Que nadie desee el mal a una sola criatura por ira u odio!

¡Valoremos a todas las criaturas, como una madre a su único hijo!

Que nuestros afectuosos pensamientos llenen el mundo entero,

arriba, abajo, por doquier: sin límites;

que la buena voluntad sea ilimitada y llegue a todo el mundo,

Sin restricciones, libre de odio y enemistad.8

Esta sencilla plegaria —que no va dirigida a ningún santo ni deidad

— puede recitarse y meditarse a diario, lo que nos ayudará a construir poco a poco el generoso compromiso y la superación que hemos venido considerando en este capítulo.

EL CAMINO A SEGUIR

Tenemos la urgente necesidad de empatizar con nuestros semejantes, trascendiendo los límites nacionales, políticos y raciales, así como cualquier otra barrera ideológica. Y también hemos de cultivar un cierto sentido de responsabilidad y amor hacia la «miríada de cosas» de la naturaleza. No perdamos de vista que la oración de Buda es para

«todas las criaturas» —visibles o invisibles, vivas o por nacer, humanas o naturales—. Lo que precisamos es una buena voluntad que no conozca restricciones. No puede tratarse de un simple deseo vago y piadoso. La pandemia de covid ha demostrado el poder de la naturaleza y nuestra propia vulnerabilidad. También nos ha hecho ver lo extensa que es nuestra interconexión. Ya había crecido en todo el mundo, antes de la pandemia, la reciente preocupación medioambiental. Sin embargo, ahora que anhelamos con todas nuestras fuerzas regresar a la vida normal tras los confinamientos, estamos decididos a recuperar la libertad perdida y volvemos a soñar con vacaciones en lejanos destinos turísticos. Ahora bien, ¿podemos permitirnos esas libertades?

¿Podemos limitarnos sin más a subir a un avión con la misma alegría y garbo de siempre, sabiendo lo mucho que perjudica la atmósfera la navegación aérea? Si queremos salvar el planeta, estas son las preguntas que hemos de plantearnos. Y hemos de hacerlo desde una perspectiva global y de común acuerdo con nuestros vecinos de todos los lugares del mundo.

Tu Weiming, el erudito confuciano, ha sugerido una nueva versión de los círculos concéntricos. 9Como ya ocurría en la «Gran lección», empezamos trabajando sobre el yo. Cabría pensar que ya nos ocupamos hoy sobradamente de ese asunto: quizá estemos demasiado centrados en nuestra propia salud y bienestar, en nuestro progreso personal. Sin embargo, este paso implica un reexamen de lo que Tu Weiming llama el lado oscuro de la mentalidad ilustrada, presente hasta cierto punto en todos nosotros y alimentada no solo por el deseo de conocer, sino por el de conquistar y someter. La mayoría de nosotros no nos hallamos en posición de lograr ese objetivo por vías políticas, pero hemos de cobrar conciencia de si en nuestras interacciones con los demás miembros de la familia, con los colegas de trabajo, o con nuestros amigos y rivales, incluimos o no una cierta dosis de desdén o subestimación, en diversos grados, con el fin de enaltecernos a nosotros mismos. Después deberemos aproximarnos

con intención compasiva a ellos para expandir y fortalecer nuestro sentido de la familia, en la que también hemos de incluir a quienes no nos caen bien o nos desaprueban. Hecho esto, hemos de considerar nuestra relación con la comunidad, y aquí las modernas tecnologías y comunicaciones pueden ayudarnos a ampliar nuestro marco comunitario y a trascender el localismo. El siguiente círculo abarca al conjunto de la sociedad, que debe purgarse del etnocentrismo que continúa haciendo irrupción en forma de incidentes racistas, como el asesinato de George Floyd. Todavía vivimos en la esfera de los estados-nación, pero el nacionalismo debe reformarse y perder ese chovinismo que tantas veces ha desembocado en conflictos mundiales y que ha resurgido recientemente en el conjunto del mundo.

Por último, debemos tender el ánimo hacia el cosmos que a todos nos acoge y buscar la forma de instaurar la armonía entre el género humano y la naturaleza.

En su comentario sobre la «Gran lección», el gran estudioso y estadista chino Wang Yangming (1472-1529), argumenta que los seres humanos no son espontáneamente antropocéntricos. Señala que si un chiquillo oye los lastimosos lamentos de los animales a los que se va a

sacrificar le resulta muy difícil soportar su sufrimiento, lo que demuestra que su humanidad «es solidaria» con otros seres y cosas: Si ve que se quiebran o destruyen las plantas, no puede evitar un movimiento de piedad interior. Esto manifiesta que su humanidad es solidaria con los vegetales . . Pero es que si contempla a alguien aplastar y hacer añicos tejas y piedras, tampoco puede evitar un sentimiento de pesar . . Esto significa que hasta la mente de un hombrecito posee necesariamente la humanidad que le lleva a formar una unidad con todo. 10

Pero no solo compartimos una misma naturaleza con los animales, las plantas y otras «cosas», pues, como nos indica el *Zhongyong*, la humanidad también forma una trinidad con el cielo y la tierra.

Tu Weiming argumenta que debemos superar el humanismo laico que integra la antropocéntrica escala de valores de la Ilustración.

Tenemos que desarrollar una mentalidad antropo *cósmica* susceptible de unir al individuo con la comunidad y de preservar la armonía entre la especie humana y el universo no humano. El sustrato de esta comprensión del inherente carácter sagrado de la naturaleza descansa en el vitalismo dinámico del *qi*, la sustancia de la vida, a la que otros han llamado Tao, Brahmán, Dios o lo sagrado. Ese dinamismo anida

en el corazón mismo de la incesante creatividad y renovación de la naturaleza, según ya vimos al comienzo de este libro.

Deberíamos incluir en nuestras rutinas diarias la contemplación de los círculos concéntricos de Tu Weiming, concentrándonos en ellos quince o veinte minutos mientras paseamos al perro, nos desplazamos hasta nuestro lugar de trabajo, o incluso realizamos una de esas tareas tediosas que sabemos hacer hasta con los ojos cerrados. El objetivo consiste en ampliar la mente y hacerla pasar de lo que está «cerca y a mano» a horizontes más extensos, echando abajo las barreras del egotismo y los hábitos del amor propio, a fin de asimilar nuestra profunda conexión con todas las demás criaturas, de las que además dependemos, y con el mundo natural. De hecho, cuando empecemos a avanzar en esa dirección, desarrollaremos nuevos hábitos, tanto en nuestra mente como en nuestro corazón. Quizá debiéramos comenzar por la naturaleza y por observar cuidadosamente nuestro entorno inmediato, ya que de ese modo cobraremos conciencia de la magnífica realidad que son los árboles, las flores, el trinar de los pájaros y el perfil de las nubes, logrando así que dejen de constituir un simple telón de fondo de nuestras vidas para aparecer, realzadas, como la cotidiana maravilla que son. Hemos de comprender igualmente la esencial

«santidad» o «alteridad» de la naturaleza, porque solo así veremos que

es más que un recurso. Debemos recordar lo que los sabios han dicho sobre su faceta misteriosa e inescrutable. Por consiguiente, no deberíamos tratar de rebasar ese círculo en tanto no sintamos que nuestras mentes se expanden, como le ocurrió a Job, o mientras no demos en llevarnos un dedo a los labios, como él, al adquirir conciencia de las limitaciones de nuestro conocimiento.

Cuando progresemos y podamos abarcar los círculos que incluyen a nuestros semejantes, tendremos que ensanchar nuestra compasión y nuestra capacidad de «sentir con» el otro —incluso con aquellos a quienes no conocemos ni entendemos—. Cuando debamos ser conscientes de nuestras diferencias, tendremos que tomar nota de que todas las visiones del mundo son inadecuadas y deplorar la apatía con la que nos apartamos de las personas que no comparten nuestra etnia, clase social, sexo, nacionalidad, o creencias políticas o religiosas.

Convendrá concluir con una sentida recitación de la plegaria de Buda: «¡Que todos los seres sean felices!» —teniendo bien presente que no son palabras dirigidas a una deidad, sino a nosotros mismos, ya que nos piden ampliar nuestra compasión y afinidad hasta acoger a todos

sin excepción—. Hemos de resaltar el enfático carácter inclusivo de esa oración, la determinación con la que se niega a aceptar barreras de cualquier tipo: la empatía «no ha de conocer límites; la buena voluntad debe ser ilimitada y llegar a todo el mundo, sin restricciones, libre de odio y enemistad». Debemos recordar que el Buda no alcanzó la iluminación sacándose brillo al alma, sino dirigiendo expansivos sentimientos de amor a todos los seres del mundo. Puede que no alcancemos el nirvana, pero el espíritu de su ruego entra dentro de nuestros alcances y es fundamental para el bienestar del mundo.

Epílogo

Empezamos nuestra indagación de la naturaleza sagrada con la visión del mundo que Wordsworth disfrutó en la infancia. En ella, recuerda, cada pradera, arboleda y arroyo parecían bañados en una «luz celestial» desaparecida con la edad adulta. Sin embargo, en un poema posterior, nos dice que «aprendió» a ver el mundo natural con otros ojos. El cultivo de una actitud contemplativa le había permitido alcanzar un «bendito estado de ánimo»:

. . con un ojo aquietado por el vigor

de la armonía y la profunda pujanza de la dicha,

nos asomamos a la vida interna de las cosas. 1

Ese «bendito estado de ánimo» es claramente similar a lo que los confucianos, taoístas, hindúes, budistas, ortodoxos y sufíes han venido cultivando durante siglos. Ya hemos visto que también ellos desarrollaron estados mentales abiertos y receptivos, ya fuera mediante el yoga, la acción de sentarse tranquila y calladamente, la meditación, la poesía o el ritual. Estas actitudes les ofrecían la posibilidad de penetrar bajo la superficie de lo real, descubriendo así la sacralidad inmanente en las «cosas» de la naturaleza.

Ahora que nos aproximamos al final del libro, parece lógico cerrar el círculo y detenernos un instante a considerar cómo veía el mundo natural Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), poeta y amigo de Wordsworth, porque también él tiene algo importante que decirnos.

Coleridge sabía que necesitamos el silencio y un cierto grado de soledad para apreciar las maravillas de la naturaleza. Solo entonces adquiere vida y relieve a nuestros ojos y penetra profundamente en nuestro campo de conciencia. En su poema titulado «Escarcha a medianoche» le vemos sentado junto al fuego, velando el sueño de su hijo de corta edad. La casa está tranquila y en silencio, el poeta se

encuentra relajado y, consciente de la intensa serenidad de la naturaleza que envuelve su casita de campo, deja vagar la mente, que transita por veredas no muy distintas a las que abre la práctica confuciana del sentarse sosegadamente:

La escarcha realiza su secreto ministerio

sin ayuda del viento. 2

El poeta sabe que la helada no es un simple fenómeno físico, una pura consecuencia de la bajada de las temperaturas, y que, surgida misteriosamente de una aparente nada, posee una vida secreta y propia, intrincada y compleja, como aquella telaraña que vio David Abram en una gruta de montaña una noche de tormenta. Coleridge atribuye una especie de vida y propósito a la escarcha, una realidad acaso distinta a la nuestra, pero con la que podemos dialogar, entrar en relación. De este modo, las «cosas» de la naturaleza se vuelven compañeras de nuestra andadura. El silencio, roto únicamente por el ulular del búho, es tan intenso que casi alcanza a distraernos —tanta es la calma que «molesta y veja la meditación / con su extraño y extremo silencio»—.3Pese a todo, es en último término lo que le permite ahondar en sus mismos pensamientos.

Por tanto, entrever la sacralidad del mundo natural exige un grado de quietud y soledad que es difícil de lograr en nuestros días. De hecho, da la impresión de que el silencio se nos ha vuelto extraño, tanto que muchas veces lo eliminamos deliberadamente de nuestras vidas.

Llevamos auriculares cuando hacemos ejercicio o caminamos por un parque, o nos entregamos a una infatigable cháchara por el teléfono móvil mientras paseamos por una playa desierta. De ahí se sigue una retracción de los murmullos de la naturaleza, que cada vez alejamos más de nuestras mentes y corazones. Si queremos detener la crisis medioambiental, lo primero que deberemos hacer es buscar, como Coleridge, una silente receptividad al universo natural, procurar atraerlo a nuestras vidas, poco a poco, día a día. . Al sentir cómo armoniza la «quietud de la naturaleza» con la placidez de su propia mente, el poeta promete a su chiquitín que no tendrá que crecer en pueblos y ciudades, como a él mismo le ha sucedido, pues está llamado a «vagar como una brisa por lagos y playas arenosas». Inmerso así en la naturaleza, verá y escuchará:

Las hermosas formas y sonidos inteligibles

de esa eterna lengua que habla tu Dios,

quien desde la eternidad se muestra

a sí mismo en todo, y a todas las cosas en sí mismo. 4

Gracias a esa atención alerta, Coleridge no se siente en presencia de una deidad confinada en el cielo, como el Dios de Newton y el de Descartes. En cambio, como casi todos los grandes poetas, místicos y filósofos que hemos ido conociendo a lo largo de este libro, ve en lo divino una esencia inseparable de la naturaleza. En un poema anterior,

«El arpa eólica» ya pedía a sus lectores cultivar una atención plena similar:

¡Oh, la vida una, dentro y fuera de nosotros,

que anima el movimiento y es su alma,

luz en el sonido, sonido en la luz,

ritmo en el pensamiento, y alegría

en todo! 5

Esta visión de la «vida una» que unifica el conjunto de lo real recuerda el concepto chino del *qi*, la noción india de Brahmán, y la explicación que da Abenarabi al hablar de la divina exhalación de dolor que anida en todo cuanto existe.

La «vida una» es también la fuerza impulsora del más célebre poema de Coleridge, «La balada del viejo marinero», que hoy nos lanza un grave mensaje. Pese a haber sido escrita en el estilo de una cantiga tardomedieval, con un lenguaje deliberadamente arcaico, la verdad es que aborda de manera directa la actual crisis medioambiental. Los críticos literarios creen que el poema se sitúa en ese período de la Edad Media, en el que, como hemos visto, los teólogos de Oxford, Bolonia y París empezaban a concebir una nueva teología que separaba a Dios de la naturaleza. El relato se inicia en una boda, donde un viejo marinero, de «luenga barba gris y brillante pupila», 6sale al paso de uno de los invitados y le impide sumarse al festejo. El marinero refiere entonces la trágica e hipnótica peripecia de su último viaje. Al principio, navegando en dirección sur con tiempo bonancible, su barco avanzaba a buen ritmo, pero más tarde, al penetrar en la región antártica, se vio frenado por la calma chicha, atrapado en un espantoso y extraño mundo de icebergs, brumas y acantilados de hielo. De repente, un albatros, una gran ave blanca de largas y

esbeltas alas, apareció en raudo vuelo entre la niebla, yendo a posarse en el navío. Su espectacular llegada tuvo el efecto de un buen augurio, y los marineros, alborozados, le dan a comer galleta y lo saludan invocando el nombre de Dios. Guiándose por el albatros, que vuela en protectores círculos sobre su cabeza, el timonel

maniobra entre los hielos hasta que un buen viento se levanta y lleva al buque a zonas de más benigno clima.

Sin embargo, en este preciso punto del relato, el semblante del marinero empalidece sin previo aviso. «¡Que Dios te guarde, anciano Marinero!», exclama el invitado a la boda, «¿Por qué tienes ese aspecto?» Y con pasmosa concisión, el marinero responde:

Con mi ballesta

maté al albatros.7

El navegante no busca excusas a su acción, y tampoco intenta explicarla. Sin embargo, descubrimos que de ese gesto impensado y sin sentido que viola la sacralidad de la «vida una» que compartimos con el mundo natural se derivan terribles consecuencias.

Al igual que el marinero, todos hemos perpetrado crímenes contra la naturaleza, crímenes aparentemente tan triviales y poco merecedores de atención que no solo no les damos la menor importancia, sino que ni siquiera se nos pasa por la cabeza la necesidad de planteárselos a otros.

No se trata de que pasemos deliberadamente por alto la realización de actividades que sabemos perjudiciales. Lo que ocurre es que, pese a las incesantes advertencias de los ecologistas, simplemente no juzgamos que nuestros actos tengan verdadera relevancia. No nos parece necesario excusarnos ni explicarnos. Seguimos tirando objetos de plástico sin ton ni son, por mucho que sepamos que acabarán en los océanos y que supondrán un peligro para la vida marina. No prestamos la menor atención al hecho de hacer la compra en coche pese a que nos resulte muy sencillo caminar o recurrir al transporte público. Da la impresión de que la posibilidad de coger un avión es uno de los derechos humanos, aunque sepamos que contaminan la atmósfera. Y al igual que el marinero, apartamos todas esas actividades de nuestra mente y rara vez discutimos sus posibles repercusiones. Y de no haber intervenido los espíritus de la naturaleza, también el navegante habría olvidado, casi con toda seguridad, al albatros, liquidado en un caprichoso arrebato.

En un primer momento, el crimen no tiene repercusión alguna. De hecho, el tiempo mejora y los marinos, que al principio se habían sentido horrorizados por la despiadada muerte del albatros, cambian de opinión y se transforman en cómplices del yerro del marinero.

Todos declararon que, trayendo niebla y bruma,

bien estaba a tales pájaros matar. 8

Sin embargo, cuando los navegantes penetran en el Océano Pacífico, la naturaleza se cobra la revancha: la brisa se detiene y el barco queda atrapado, sin más solución que la de permanecer inmóvil bajo el ardiente sol: «Cada lengua, por la total falta de agua, se había agostado desde la raíz», 9explica el narrador. La naturaleza misma parece volverse repulsiva: «Pues sí, cosas pringosas con patas se arrastraban por el Mar viscoso».10La tripulación, que culpa ahora de su apuro al marinero, le cuelga del cuello, en lugar del crucifijo que hasta entonces llevaba, el cadáver del albatros. Sin agua, incapaces de pronunciar palabra, los marinos mueren uno tras otro, observando con odio al causante de sus males. . Las almas escapan de los cuerpos y pasan silbando junto a él,

«como el zumbido de mi ballesta». 11Al final, el marinero queda solo, espantado al comprobar que

¡Tantos hombres tan hermosos,

y todos ellos yacían muertos!

Y un millón de millones de cosas repugnantes

seguían vivas como yo. 12

El mundo natural solo inspira desdén al marinero, que únicamente concede valor a la especie humana: una actitud que quizá influye en buena parte de la conducta que nosotros mismos estamos siguiendo.

Sin embargo, es justamente la naturaleza la que vendrá a socorrer al marinero. Siete días permanece junto a sus compañeros muertos, abrumado por la insostenible maldición que destilan todavía sus inertes pupilas. Sin embargo, una noche, al elevar casualmente la mirada al cielo, ve alzarse la luna en el firmamento. Hasta ese momento lo había venido escoltando una luna «con cuernos» o «con una Estrella reluciente entre sus puntas». El protagonista la ve como un planeta distante de muy escaso interés, carente de vida y latido. Pero de pronto, todo cambia:

La Luna inquieta caminaba por el cielo

y en ningún lugar se detenía:

con calma iba ascendiendo,

con una estrella o dos al lado.13

La glosa14con la que Coleridge presenta esta estrofa es de hecho más

«poética» que los versos mismos. Estas son las palabras con las que

refiere el súbito cambio de comprensión del marinero: En su inmóvil soledad, el marinero contempla anhelante la Luna viajera y las estrellas que, titilando aún, persisten en su avance: en todas partes encuentran en el cielo azul su patria, esa es la morada que tienen asignada, su país natal, su natural lugar de residencia, la casa en la que entran sin anunciarse, como señores a quienes se espera con certeza, sin que por eso deje de vibrar una alegría silenciosa a su llegada.

El marinero percibe la afinidad que une su apuro a la existencia de la luna viajera. También él surca un infinito espacio azul y siente la aguda punzada de la nostalgia del hogar, también él suspira por una camaradería que lo vincule con sus semejantes, por la «silente dicha»

de la comunión con los demás —con *todos* los demás, no solo con el resto de los seres humanos—. En lugar de limitarse a contemplar la naturaleza como una realidad inerte, mecánica e independiente de sí mismo, su imaginación le infunde vida. . —tanta que se percibe en profunda sintonía con la luna—. Al tender de nuevo la vista al mar divisa una vez más las «serpientes de las aguas» que poco antes despreciaba, asqueado, calificándolas de «cosas pringosas». . Sin embargo, ahora las ve con ojos renovados:

se movían dejando estelas de blanco resplandor;

y cuando se erguían,

la luz encantada en copos canos devenía.

Bajo de la sombra del navío

contemplaba su suntuoso atavío:

azules, de un verde brillante, y de negro terciopelo

se enroscaban y nadaban, y cada estela

era un relámpago de fuego dorado.

¡Ah felices criaturas vivientes!

No hay lengua que declarar pueda su belleza:

¡un torrente de amor brotó de mi corazón,

y las bendije sin darme apenas cuenta!15

Fue un momento de éxtasis, un «abandono» del ego y la entorpecedora preocupación por uno mismo. En ese mismo instante se desvanece el maleficio: el marinero se ve súbitamente «capaz de rezar»

y el albatros se desprende de su cuello y se hunde «como plomo en el mar».16

Si queremos redimir el mundo natural, también nosotros debemos aprender a alinearnos emocionalmente con él y comprender la afinidad y la total dependencia que nos une a sus realidades. Hemos de hacer el

deliberado esfuerzo de observar bajo la superficie de la naturaleza y vivir su sacralidad en primera persona, tal y como vienen haciendo, desde hace siglos, los cabalistas, los musulmanes, los cristianos, los confucianos, los taoístas y los hindúes. Y no lo han conseguido por medio del estudio científico, sino a través de la creatividad y el arte: con rituales, poemas, música y gestos corporales que tienen un profundo efecto en la vida mental. También nosotros hemos de cultivar una manera de ser que nos permita ver más íntimamente el mundo natural

—algo que requiere imaginación.

La repentina visión del marinero no fue un estado pasajero. En su viaje de regreso a casa, mientras escucha «el dulce parloteo de los pajarillos», descubre que, gracias a esta nueva forma de entender las cosas, tan duramente conquistada, alcanza ahora a percibir la conexión que media entre el cielo, la tierra y la naturaleza:

Y entonces fue como si sonaran todos los instrumentos,

primero como una flauta solitaria;

luego como la canción de un ángel

capaz de enmudecer los cielos.

Cesó; mas las velas aún prosiguieron

su grato rumor hasta el mediodía,

murmurando cual arroyo

que, oculto entre las frondas de junio,

a los dormidos bosques cada noche

arrulla con su calmosa tonada.17

Pero no podemos limitar nuestro amor al mundo natural, hemos de hacerlo extensivo a nuestros semejantes. El marinero también aprende esta lección. Por eso le dice al invitado de la boda que, pese a saberse condenado para siempre a ser un paria y un extraño, le queda al menos un consuelo:

¡Ir caminando hasta la iglesia

en buena compañía!

Recorrer su camino

y en ella rezar todos juntos. 18

La plegaria no puede ser una unión privada con un Dios sobrenatural. Ha de incluir al prójimo tanto como a las «cosas» de la naturaleza:

Bien reza quien bien ama

a los hombres tanto como a las aves y las bestias.

Y mejor reza aún quien más amor profesa,

a todas las cosas, grandes y pequeñas:

pues el Dios entrañable, que tanto amor nos tiene,

es amador y creador de todo cuanto existe. 19

Al final del poema, el invitado de la boda, que, al igual que nosotros, ha de interiorizar la profunda significación del cuento del marinero, no se siente ya con el ánimo inclinado a frívolos festejos y se aleja del umbral que conduce a presencia del novio:

Se fue como quien, aturdido,

pierde por entero el sentido:

y aunque más atristado, también más instruido

se levantó cuando hubo amanecido. 20

También nosotros salimos quizá de este libro más atristados e instruidos tras comprender la gravedad de nuestro apuro medioambiental, en el que tenemos responsabilidad directa. No obstante, es posible que también nos sintamos decididos a una transformación intelectual y espiritual que pueda llevarnos a reparar el daño. Hemos visto que los grandes sabios, místicos y profetas del pasado han venerado la naturaleza. Nos toca ahora a nosotros recuperar ese saber y ese compromiso, recuperando así el vínculo que nos une con el mundo natural.

Agradecimientos

Dedico este libro, con gratitud y amor, a Felicity Bryan, mi amiga y agente durante más de treinta años, que cambió mi vida por completo.

Sin ella nunca me habría convertido en escritora. Pero estas páginas también llevan el sello indeleble de Dan Frank, mi editor estadounidense, quien contribuyó generosamente con sus inestimables conocimientos hasta su prematura muerte. Ambos son irreemplazables.

Pero, como siempre, tengo una inmensa deuda con mi amigo y editor Jörg Hensgen de The Bodley Head, cuyo entusiasmo, compromiso y valiosos conocimientos hicieron que el proceso de edición fuese un auténtico placer. También quiero dar las gracias a mis editores Louise Dennys de Knopf Canadá, Andrew Miller de la sucursal neoyorquina de Knopf y Stuart Williams de The Bodley Head por su amistad y apoyo constante. Me gustaría dar las gracias a las siguientes personas de The Body Head: a los correctores Samuel Wells y Katherine Fry, al confeccionador de índices Ben Murphy, al diseñador de cubiertas Matt Broughton y al publicista Ryan Bowes por su capacidad y experiencia a la hora de crear y promocionar el libro. Y, para acabar, quiero dar las gracias a mis fieles agentes: Catherine Clark, quien ha sabido suplir con brillantez a Felicity; a mi agente canadiense Anne McDermid; y, por supuesto, a Peter Ginsberg y Andrew Nurnberg, por estar pendientes de mí con tanta fidelidad y cariño durante estos años. Gracias también a Michele Topham de Felicity Bryan Associated, por su constante amabilidad, paciencia y ayuda.

Bibliografía selecta

Abram, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Nueva York, 1996. [Hay trad. cast.: *La magia de los sentidos*, Barcelona, Kairós, 2000.]

Abrams, M. H., *Natural Supernaturalism, Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Nueva York y Londres, 1971. [Hay trad. cast.: *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Machado Libros, 1992.]

Assman, Jan, *The Search for God in Ancient Egypt*, David Lorton (trad.), Ithaca y Londres, 2001.

Bellah, Robert N., *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA, y Londres, 2011. [Hay trad. cast.: *La religión en la evolución humana: del Paleolítico a la era axial*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.]

Biese, A., *The Development and the Feeling for Nature in the Middle Ages and Modern Times*, Stockbridge, MA, 1905.

Chapple, Christopher Key, *Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions*, Albany, NY, 1993.

—, *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*, Cambridge, MA, 2000.

— (ed.), *Jainism and Ecology*: *Nonviolence in the Web of Life*, Cambridge, MA, 2002.

Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology,* Albany, NY, 1998.

—, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, NY, 1989.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without a Shore: Ibn Arabi, The Book and the Law*, Albany, NY, 1993.

Corbin, Henry, *Alone with The Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, NJ, 1969. [Hay trad. cast.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*, Barcelona, Destino, 1993.]

De Bary, William Theodore (ed.), *The Unfolding of NeoConfucianism*, Nueva York y Londres, 1975.

—, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in NeoConfucian*

Thought, Nueva York, 1991.

— (ed.), *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, Nueva York, 1969.

—, *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, 1970.

— e Irene Bloom (eds.), *Sources of Chinese Tradition*, Nueva York, 1994.

Della Dora, Veronica, *Landscape, Nature and the Sacred in Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

Doniger, Wendy, *The Hindus: An Alternative History*, Oxford, 2008.

— (trad.), *The Rig Veda*, Londres y Nueva York, 1982.

— (ed.), *Purana Perennis: Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, Albany, NY, 1993.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, Willard B. Trask (trad.), Nueva York, 1959. [Hay trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Austral, 2018.]

—, *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*, Willard B.

Trask (trad.), Princeton, NJ, 1965. [Hay trad. cast.: *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Barcelona, Alianza, 2009.]

Eno, Robert, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, NY, 1990.

Fairbank, John King, y Merle Goldman, *China: A New History* (2.ª ed.), Cambridge, MA y Londres, 2006. [Hay trad. cast.: *China, una nueva historia*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.]

Falkenhausen, Lothar von, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BCE)*, Los Ángeles, CA, 2006.

Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972.

—, «The Problem of the Self in the Analects», *Philosophy East and West*, 29.2, 1979.

Fisher, Charles S., *Meditation in the Wild: Buddhism's Origin in the Heart of Nature*, Winchester, GB, y Washington D. C.

Foltz, Richard C., Frederick M. Denny y Azizan Baharuddin (eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Cambridge, MA, 2003.

Fung, Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, edición de Derk Bodde, Nueva York y Londres, 1976.

Gibson, James, *The Ecological Approach to Perception*, Boston, 1979.

Giradot, N. J., James Miller y Liu Xiaogan (eds.), *Daoism and Ecology: Ways Within a Cosmic Landscape*, Cambridge, MA, 2001.

Gonda, Jan, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950.

—, *The Vision of the Vedic Poets*, Berlín, 1963.

—, *Loka: World and Heaven in the Veda*, Ámsterdam, 1966.

—, *Vedic Literature*, Wiesbaden, 1975.

Graham, A. C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL, 1989.

Graham, D. W. (ed.), *Studies in Greek Philosophy, Vol. 1: The Presocratics*, Princeton, NJ, 1993.

Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, trad. Kathleen E. Innes y Mabel R. Brailsford, Nueva York, 1930.

—, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman (ed. y trad.), Londres, 1977.

—, *Festivals and Songs of Ancient China*, E. D. Edwards (trad.), Londres, 1932.

Hall, David, y Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, Albany, NY, 1987.

Halpern, Daniel (ed.), *On Nature: Nature, Landscape and Natural History*, San Francisco, CA, 1987.

Han Shan, *Cold Mountain*, G. Snyder (trad.), San Francisco, CA, 1969.

—, *The Collected Songs of Cold Mountain*, trad. Red Piner, Port Townsend, WI, 1983.

Heesterman, J. C., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion*, Chicago, IL, 1993.

—, *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago, IL, 1985.

Heschel, Abraham Joshua, *Man Is Not Alone*, Nueva York, 1951.

Hessel, Dieter T, y Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*, Cambridge, MA, 2000.

Ibn Ishaq, Muhammad, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Alfred Guillaume (trad.), Oxford, 1955.

Idel, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven y Londres, 1988. [Hay trad. cast.: *Cábala: nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005.]

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, Londres e Ithaca, NY, 2002.

—, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983. [Hay trad. cast.: *Sufismo y taoísmo: estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, Siruela, Madrid, 1997.]

—, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Daoism II*, Tokio, 1967.

Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven y Londres, 1976.

Jaeger, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

Kaza, Stephanie, y Kenneth Kraft (eds.), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Boston y Londres, 2000.

Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Stephen Addis y Stanley Lombardo (trads.), Indianápolis, 1993. [Hay trad. cast.: *Tao Te Ching*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.]

Lau, D. C. (ed. y trad.), *Confucius: The Analects* (Lun Yu), Londres, 1979. [Hay trad. cast.: *Analectas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008.]

— (ed. y trad.), *Mencius*, Londres, 1970.

— (ed. y trad.), *Lao-tzu: Tao Te Ching*, Londres, 1963.

Legge, James (trad.), *Li Ji: The Book of Rites*, Dai Shing, Pekín y

Washington D. C., 2013.

— (trad.), *The She King: Or, the Book of Poetry*, Oxford, 1893.

Lévy-Bruhl, Lucien, *How Natives Think*, Lilian A. Clark (trad.), Nueva York, 2015. [Hay trad. cast.: *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.]

Lumholtz, Carl, *Symbolism of the Huichol Indians*, Londres, 1901.

McDonald, Barry (ed.), *Seeing God Everywhere: Essays on Nature and the Sacred*, Bloomington, IN, 2003.

McGilchrist, Iain, *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*, New Haven y Londres, 2009.

—, *Ways of Attending: How Our Divided Brain Constructs the World*, Londres y Nueva York, 2019.

McNeley, James Kale, *Holy Wind in Navajo Philosophy*, Tucson, 1981.

Mahony, William K., *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, Albany, NY, 1998.

Maspero, Henri, *China in Antiquity*, Frank A. Kerman Jr (trad.) (2.ª

ed.), Folkestone, GB, 1978.

—, *La Taoism (mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine)*, París, 1950.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Nueva York, 1974. [Hay trad. cast.: *Teología*

bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003.]

Naddaf, Gerard, *The Greek Concept of Nature*, Albany, NY, 2005.

Nanamoli, Bhikkhu (ed. y trad.), *The Life of the Buddha according to the Pali Canon*, Kundy, 1992.

Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, Oxford y Nueva York, 1998.

—, *The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis*, Londres, 1999.

— (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Nueva York, 1987.

Nelson, Lance E., *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, Albany, NY, 1998.

Nelson, Stephanie, *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Virgil*, Oxford y Nueva York, 1998.

Perl, Eric D., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Nueva York, 2007.

—, «Symbol, Sacrament and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite», *Greek Orthodox Theological Review*, 39, 1994.

—, «St Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation», *Dionysius*, 14, 1990.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (2.ª ed.), Chicago y Londres, 1980.

Renou, Louis, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953.

Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, David Pellauer (trad.), edición de Mark I. Wallace, Mineápolis, MN, 1995.

Sallis, John, *The Figure of Nature: On Greek Origins,* Bloomington, IN, 2016.

Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA, 1985.

Sherrard, Philip, *Human Image, World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Evia, Grecia, 1992.

Smith, Brian A., *Reflections on Ritual, Resemblance and Religion*, Oxford, 2002.

Tirosh-Samuelson, Hava (ed.), *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, Cambridge, MA, 2002.

Tu, Weiming, *Centrality and Commonality*: *An Essay on Confucian Religiousnes*, Albany, NY, 1989.

Tu, Weiming, y Mary Evelyn Tucker (eds.), *Confucian Spirituality I*, Nueva York, 2003.

—, *Confucian Spirituality II*, Nueva York, 2004.

Tucker, Mary Evelyn, y John Berthrong (eds.), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, Cambridge, MA, 1998.

Tucker, Mary Evelyn, y Duncan Ryúkan Williams (eds.), *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, MA, 1997.

Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity and the Sacred*, Cambridge, 1995.

—, *Eros and Allegory: Medieval Exegesis on the Song of Songs*, Milton Keynes, RU, 1995.

Wallace-Hadrill, D. S., *The Greek Patristic View of Nature*, Mánchester y Nueva York, 1968.

Watson, Burton (ed. y trad.), *Hzun-Tzu: Basic Writings*, Nueva York, 1963.

— (ed. y trad.), *Xunzi: Basic Writings*, Nueva York, 2003.

—, *The Complete Words of Zhuangzi*, Nueva York, 2013.

Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londres, 1989.

—, *Buddhist Thought*, Londres, 2004. [Hay trad. cast.: *Pensamiento budista*, Barcelona, Herder, 2014.]

Notas

1. La autora utiliza la palabra *putsch*. De origen alemán, su significado propio es «golpe de estado». Es posible que a finales de los años cuarenta, el recuerdo del reciente conflicto mundial asociara esa voz con un acontecimiento poderoso o inenarrable. (*N. del t.*)

2. David Abram, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*, Nueva York, 1996, pp. 7-10. [Hay trad. cast.: *La magia de los sentidos*, Kairós, Barcelona, 2007.]

3. *Ibid.*, p. 19.

4. Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, trad. inglesa de Lilian A. Clare, Nueva York, 2015.

5. Génesis, 1, 28. Salvo indicación en contrario, todas las citas bíblicas del original inglés proceden de The Jerusalem Bible, Londres, 1966 [en la traducción castellana he empleado la Biblia de Jerusalén, Bilbao, 1976. *(N. del t.*)]

6. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return. Or, Cosmos and History*, trad. inglesa de Willard J. Trask, Princeton, 1966, p. 104. [Hay trad. cast.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid, 2000.]

7. Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, 8, 1, edición de Timothy McDermott, *Summa Theologiae. A Concise Translation*, Londres, 1989. [Hay trad. cast.: *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.]

8. René Descartes, *Les Météores*, en Paul J. Olscamp (ed. y trad.), *Discourse on Method. Optics, Geometry and Meteorology*, Indianápolis, 1965, p. 203. [Hay trad. cast.: *Discurso del método.*

Dióptrica, Meteoros y Geometría, Alfaguara, Barcelona, 1996.]

9. Carta de Isaac Newton a Richard Bentley, 10 de diciembre de 1691, en *The Correspondence of Isaac Newton*, edición de H. W. Turnbull, 7 vols., Cambridge, 1959-1977, vol. 3., p. 236.

10. *Ibid.*, p. 108.

11. Samuel Clarke, «A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religions and the Truth and Certainty of Christian Religion», en Richard Watson (comp.), *A Collection of Theological Tracts*, Londres, 1985, p. 246.

12. Seyyed Hossein Nasr, «The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis», en Barry McDonald (comp.), *Seeing God Everywhere. Essays on Nature and the Sacred*, Bloomington, Indiana, 2003, pp. 94-95.

1. Johannes Sloek, *Devotional Language*, trad. inglesa de Henrik Mossin, Berlín y Nueva York, 1996, pp. 53-96.

2. *Ibid.*, pp. 50-52 y 68-71.

3. Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, 1987. [Hay trad. cast.: *El cuerpo en la mente. Fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*, Debate, Barcelona, 1991.]

4. Gavin Flood, *The Ascetic Self, Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge, Reino Unido, 2004, pp. 218-225.

1. Willard J. Peterson, «Fang-chih. Western Learning and the Investigation of Things», en William Theodore de Bary (comp.), *The Unfolding of NeoConfucianism*, Nueva York, 1975.

2. Tu Weiming, «The Continuity of Being. Chinese Visions of Nature», en Tu Weiming, *Confucian Thought. Selfhood as Creative Transformation*, Albany, Nueva York, 1985, pp. 137-138.

3. Harold D. Roth (ed. y trad.), *Original Tao. Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Nueva York, 1999, p. 46. [Dadas las numerosas versiones al castellano y su variabilidad, he optado por no seguir ninguna y atenerme con la mayor fidelidad posible a la traducción inglesa que ofrece la autora, basada en las más serias exégesis lingüísticas. (*N. del t.*)]

4. *Analectas*, 15, 23, trad. inglesa de Edward Slingerland, *Confucius: Analects*, Indianápolis y Cambridge, 2004. [Hay trad. cast.: *Analectas*, Akal, Madrid, 2019.]

5. Mencio, 7A, 4; salvo indicación en contrario, las citas de Mencio proceden de D. C. Lau (ed. y trad.), *Mencius*, Londres, 1970. [Véase más adelante otra traducción, muy similar, de este mismo párrafo. (*N. del t.*)]

6. *Tao Te King*, I, 1-2; salvo indicación en contrario, todas las citas del *Tao Te King* proceden de la traducción de D. C. Lau, en Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Londres, 1963.

7. *Id.*

8. Téngase en cuenta que el sentido de esta «no-cosa» apunta a nuestra «nada». En un contexto presidido por nociones como el *wanwu*, o la «miríada de cosas», la lengua inglesa dispone de un *nothing* que recoge a un tiempo la fidelidad a la voz «cosa» y esa proyección a la nada o *nothing*. (*N. del t.*)

9. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkeley, 1984, pp. 302-413.

10. *Tao Te King*, XL.

11. *Ibid.*, LXII.

12. *Ibid.*, XLII, 93.

13. *Tao Te King*, LII, trad. inglesa de Stephen Aldiss y Stanley Lombardo, en *Tao Te Ching*, Indianápolis, 1992.

14. *Tao Te King*, XL, 88.

15. *Ibid.*, XVI, 85.

16. Zhuangzi, 19, en Burton Watson (ed. y trad.), *The Complete Works of Zhuangzi*, Nueva York, 2013, p. 147.

17. *Ibid.*, 6; en Watson, p. 47.

18. Jan Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Nueva Delhi, 1984, pp. 27-34 y 56-57.

19. *Rig Veda*, X, 127, 1, trad. inglesa de William K. Mahony, en *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, Albany, 1998, pp. 18-19.

20. *Rig Veda*, X, 68, 1, trad. inglesa de Wendy Doniger, en *The Rig Veda. An Anthology*, Londres, 1981.

21. *Rig Veda*, I, 124, 7.

22. Tatyana J. Elizarenkova, *Language and Style of the Vedic Rishis*, Albany, 1995, pp. 17-18; Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, p. 89.

23. Stephanie W. Jamison y Michael Witzel, «Vedic Hinduism», en Arvind Sharma (comp.), *The Study of Hinduism*, Columbia, Carolina del Sur, 1992, p. 67.

24. Mahony, *The Artful Universe*, pp. 3-4 y 46-50.

25. Jan Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haya, 1955, pp. 129 y 133.

26. *Rig Veda*, II, 13, 17; III, 38, 2-3; III, 61, 7; V, 85, 1-2, 5-6.

27. *Ibid.* , III, 88, 2, trad. inglesa de Mahony, en *The Artful Universe*.

28. Bede Griffiths, *A New Vision of Reality. Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, edición de Felicity Edwards, Londres, 1992, pp. 58-59.

29. *Brihadaranyaka Upanishad*, V, 3,1; trad. inglesa de Patrick Olivelle,

Upanishads, Oxford, 1996.

30. *Kaushitaki Upanishad*, IV, 20, trad. inglesa de Mahony, en *The Artful Universe*, p. 166.

31. *Brahmabindu Upanishad*, XII; trad. inglesa de Mahony, *ibid.*, p. 164.

32. Mahony, *The Artful Universe*, p. 169.

33. Arnand Sharma, «Attitudes to Nature in the Early Upanishads», en Lance E. Nelson (comp.), *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, Albany, Nueva York, 1998.

34. *Chandogya Upanishad*, XII, 1; trad. inglesa de Sharma, «Attitudes to Nature».

35. *Ibid.*, VII, 6.

36. J.-P. Sartre, *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*, trad. inglesa de Kenneth Williford y David Rudrauf, Londres, 2012. [Hay trad. cast.: *La imaginación*, Edhasa, Barcelona, 1980.]

37. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londres, 1989, pp. 30-34

y 72-81.

38. Han Shan, *The Collected Songs of Cold Mountain*, Port Townsend, Washington, 1983, p. 79.

39. Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, Londres, 1969, p. 160.

40. *Ibid.*, pp. 67-68.

41. Hechos, 17, 34.

42. Denys Turner, *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs*, Milton Keynes, Reino Unido, 1995, pp. 47-68 y *The Darkness of God. Negativity and the Sacred*, Cambridge, Reino Unido, 1995, pp. 2-47. Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Nueva York, 2007.

43. *The Divine Names*, 712, A-B. Las citas de las obras de Dionisio se han tomado de Colm Luibheid (ed. y trad.), *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, Nueva York, 1987. [Hay trad. cast.: *Los nombres de Dios*, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid,

1996.]

44. William Wordsworth, «Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey, on Revisiting the Banks of the Wye during a Tour, July 13, 1798», versos 91-93. [Hay trad. cast.: *La abadía de Tintern*, Lumen, Barcelona, 2012.]

45. *Ibid.*, versos 93-102.

46. Wordsworth, «Expostulation and Reply», versos 17-24.

47. *Id.* , «The Tables Turned», verso 32.

1. Variante ortográfica de *kadish*. (*N. del t.*)

2. Éxodo, 24, 17.

3. Isaías, 6, 3.

4. Rudolph Otto, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trad. inglesa de John W. Harvey, Oxford, 1923, pp. 29-30.

[Hay trad. cast.: *Lo sagrado*, Claridad, Madrid, 2008.]

5. Éxodo, 3, 1-6. Thorkild Jacobsen, *Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Connecticut, 1976, p. 6.

6. S. David Sperling, «Israel's Religion in the Near East», en Arthur Green (comp.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres y Nueva York, 1986, 1988, pp. 127-128.

7. I Reyes, 19, 11-13.

8. Salmo 8, 6-9.

9. *Ibid.*, 104, 3-4.

10. *Ibid.* , 29-30.

11. Stephen A. Geller, «Nature's Answer: the Meaning of the Book of Job in its Intellectual Context», en Hava Tirosh-Samuelson (comp.), *Judaism and Ecology. Created World and Revealed World*, Cambridge, Massachusetts, 2002, pp. 109-129.

12. I Reyes, 5, 13-14.

13. Job, 3, 4-5.

14. Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry*, Nueva York, 1985, pp. 94-110.

15. Job, 38, 4, 6-9.

16. *Ibid.*, 39, 18.

17. *Ibid.*, 39, 1-18.

18. *Ibid.*, 40, 18-19.

19. *Ibid.*, 40, 22-23.

20. Éxodo, 19, 16.

21. Geller, «Nature's Answer», en Hava Tirosh-Samuelson (comp.), *Judaism and Ecology*, p.

129.

22. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985, pp. 70-72.

23. Evagrio Póntico, *On Prayer*, 67, 71, en G. E. H. Palmer, P. Sherrard y K. Ware (ed. y trad.), *The Philokalia*, Londres, 1979.

24. Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 12-49 y 252-272; Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton, Connecticut, 1989.

25. Denys Turner, *Mystical Theology*, 1033 C. [Hay trad. cast.: *Teología mística*, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*.]

1. *Aitareia bráhmana*, V, 32.

2. *Jaminiya bráhmana*, I, 111; *Taittiriya bráhmana* I, 1, 3, 5; *Pancavimsa bráhmana* XII, 11, 2; trad. inglesa de Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford, 1992, pp.

58-65.

3. *Shatápatha bráhmana*, I, 1, 3, 5, *Jaminiya bráhmana*, I, 111; *Pancavimsa bráhmana* XXIV, 11, 2; trad. inglesa de Smith, *Reflections on Resemblance*, pp. 58-65.

4. *Shatápatha bráhmana*, IV, 2, 2; trad. inglesa de Mahony, *The Artful*

Universe, p. 132.

5. *Ibid.*, VII, 1, 2, 9-11.

6. *Ibid.*, VII, 1, 2, 11.

7. *Ibid.*, VII, 1, 2, 7-8.

8. B. K. Smith, *Reflections on Resemblance*, p. 65.

9. *Pancavimsa bráhmana*, XVIII, 3, 1.

10. Corán, 19, 58; 39, 23; 5, 83; trad. inglesa de M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*, Oxford, 2010.

11. Suzanne Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Music, Rite and Art*, Cambridge, Massachusetts, 1942, p. 222. [Hay trad. cast.: *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1958.]

12. Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, El Cairo, 2001, p. 99.

13. Iain McGilchrist, *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*, New Haven y Londres, 2009, pp. 73-74.

14. *Ibid.*, pp. 409-410.

15. Nacido en la Murcia andalusí, *c*. 1165. (*N. del t.*)

16. T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 116-138 y 152-154.

17. Henry Corbin, *Alone with The Alone, Creative Imagination in the S* ū *fism of Ibn 'Arab* ī, Princeton, Nueva Jersey, 1969, pp. 184-187. [Hay trad. cast.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabi*, Destino, Barcelona, 1993.]

18. *Ibid.*, p. 185.

19. Corán, 7, 156, trad. inglesa de Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford, 1964.

20. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pp. 43-48.

21. Según los informes de la Organización para la Cooperación y el

Desarrollo Económicos (OCDE) y el Centro de Investigaciones Pew.

22. Referencia al villancico tradicional inglés que suele responder al título de «God Rest You Merry, Gentlemen», o como en este caso, al de «Tidings of Comfort and Joy». (*N. del t.*)

1. B. K. Smith, *Reflections on Resemblance*, pp. 30-34 y 72-81.

2. Henri Hubert y Marcel Mauss, *Sacrifice. Its Nature and Function*, trad. inglesa de W. D. Halls, Chicago, 1964, pp. 19-49. [Hay trad. cast.: *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.]

3. Parte del saco amniótico que en algunos casos cubre la cabeza del feto en el momento del parto. (*N. del t.*)

4. B. K. Smith, *Reflections on Resemblance*, p. 103. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, p. 18.

5. *Shatápatha bráhmana*, XI, 2, 2, 5. B. K. Smith, *Reflections on Resemblance*, p. 103.

6. *Rig Veda*, X, 90, trad. inglesa de Wendy Doniger, *The Rig Veda*.

7. *Shatápatha bráhmana*, 92, 93; trad. inglesa de Mahony en *The Artful Universe*.

8. *Taitiríia araniaka*, II, 10; *ibid*.

9. *Leyes de Manu*, III, 92-93; *ibid*.

10. *Taitiríia Upanishad*, I, 11, 3; III, 10, 1; *ibid*.

1. Frederick F. Mote, *The Intellectual foundations of China*, Nueva York, 1979, pp. 17-18.

2. *Tao Te King*, LII. [En todas las traducciones castellanas, la cita se encuentra en el capítulo LI.

Como indica la autora, la «virtud» mencionada corresponde al concepto chino *de*, ya mencionado. (*N. del t.*)]

3. *Ibid.*, LI; trad. inglesa de Toshihiko Izutsu, en *Sufism and Taoism*, p. 447. [Téngase en cuenta que las traducciones castellanas sitúan esta cita en el libro VII. (*N. del t.*)]

4. *Ibid.*, XXII. [Con ligeras variaciones. (*N. del t.*)]

5. *Samyutta Nikaya*, 22, 59; trad. inglesa de Bhikkhu Ñanamoli, *The Life of the Buddha*, Kandy, Sri Lanka, 1992, p. 67.

6. Epístola a los filipenses, 2, 6-7.

7. *Ibid.*, 2, 2, con ligeras variaciones.

8. *Ibid.*, 2, 3-4.

9. I Corintios, 13, 4-5.

10. Mateo, 5, 46-48.

11. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokio, 1964, p. 148.

12. Corán, 96, trad. inglesa de Michael Sells, en *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, Ashland, Oregón, 1999.

13. *The Book of Zhuangzi*, trad. inglesa de David Hinton, *Chuangzu. The Inner Chapters*, Washington D. C., 1998.

14. Juan, 12, 24.

1. A menos que se indique lo contrario, las citas del Corán proceden de la traducción de M. A.

S. Abdel Haleem, The Qur'ān. A New Translation. [Pese a las muchas traducciones castellanas del Corán, me he basado aquí, tras consulta, y con ligeras modificaciones ocasionales, en las de Julio Cortés y Muhammad Isa García. (*N. del t.*)]

2. Ibrahim Özdemir, «Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective», en Richard C. Foltz, Frederick M. Denny y Azizan Baharuddin (comps.), *Islam and Ecology. A Bestowed Trust*, Cambridge, Massachusetts, 2003, pp. 7-10.

3. Corán, 80, 24-32.

4. M. Sells, *Approaching the Qur'an*, p. xvi.

5. Corán, 2, 115.

6. *Ibid.*, 10, 6.

7. S. H. Nasr, «The Cosmos and the Natural Order», en Sayyed Hossain Nasr (comp.), *Islamic Spirituality: Foundations*, Nueva York, 1987, p.

347.

8. Corán, 22, 18.

9. *Ibid.*, 6, 95; trad. inglesa de Arberry, *The Koran Interpreted*.

10. *Ibid.*, 6, 95-96.

11. *Ibid.*, 36, 38-40.

12. *Ibid.*, 55, 1-13.

13. *Ibid.*, 99, 6-8; trad. inglesa de M. Sells, en *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*.

14. *Ibid.*, 90, 13-16.

15. *Ibid.*, 88, 17-20.

16. Francisco de Asís, «Cántico del hermano Sol», original escrito en italiano antiguo, 1224, traducción de los frailes franciscanos, de la Tercera orden regular, Wikipedia.

17. Gerard Manley Hopkins, «Spring» , *Poems of Gerard Manley Hopkins*, edición de Robert Bridges, Londres, Nueva York, Toronto (3.ª ed.), 1952, p. 71.

18. *Ibid.*, p. 95.

19. Mary Oliver, «The Country of the Trees», *Blue Horses*, Londres, 2018.

20. *Ibid.*, «Do Stones Feel?».

21. Amós, 1, 11-13.

22. *Ibid.*, 2, 6-7.

23. *Ibid.*, 6, 4-6.

24. Isaías, 1, 16-17.

25. Lucas, 6, 22-26.

1. Analectas, 12, 3; trad. inglesa de T. R. Slingerland, *Confucius: Analects*.

2. *Ibid.*, 4, 15.

3. *Ibid.*, 12, 2.

4. *Ibid.*, 6, 28; trad. inglesa de Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1992.

5. *Ibid.*, 15, 23.

6. Herbert Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972, pp. 55-56.

7. *Hamlet*, acto III, escena IV, verso 150.

8. Mencio, 2A, 2; trad. inglesa de D. C. Lau, *Mencius*, Londres, 1970.

9. *Ibid.*, 7A, 4.

10. «The Great Learning (*Daxue*)», trad. inglesa de Irene Bloom en William Theodore De Bary e Irene Bloom (comps.) *, Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600*, Nueva York, 1999, pp. 330-331.

11. Irene Bloom, «The Mean (*Zhongyong*)», *ibid.*, pp. 333-334.

12. «The Mean (*Zhongyong*)», en Wing Tsit Chan (ed. y trad.), *A Sourcebook of Chinese Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, 1969, pp. 111-112.

13. *Ibid.*, 30; pp. 107-108.

14. *Ibid*, 20; p. 107.

15. *Ibid.*, 25; p. 108.

16. *Ibid.*, 25; p. 109.

17. *Ibid.*, 26; p. 110.

18. *Ibid.*, 15, 1; trad. inglesa de Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Nueva York, 1989.

19. *Ibid.*, 12, 2, p. 100; en Wing Tsit Chan (ed. y trad.), *A Sourcebook of Chinese Philosophy*, p.

100.

20. Wing-tsit Chan (ed. y trad.), *Reflections on Things at Hand. The NeoConfucian Anthology Compiled by Chu His and Lü Tsu Ch'ien*, Nueva York y Londres, 1967, 14, 18, p. 302.

21. Quizá merezca la pena no perder de vista que, etimológicamente, «compasión» significa eso: «sentir con (el prójimo)». Como virtud, la compasión, que no ha gozado tradicionalmente de buena prensa en la filosofía occidental, probablemente por su asociación con cierta «piedad»

religiosa, es una noción controvertida. Spinoza la tenía por una debilidad, y Nietzsche, que la entiende como un vicio sentimental, brama contra ella. Aristóteles en cambio la apreciaba, y establece una interesante contraposición entre la compasión —«Un cierto pesar por el *mal inmerecido* de otro»— y la envidia, que define como «Un cierto pesar por el *bien merecido* de otro»—. Véase Aurelio Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996. (*N. del t.*)

22. William Theodore De Bary, Wing-tsit Chan y Burton Watson (comps.) , *Sources of Chinese Tradition*, p. 559.

23. Rodney L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany, 1990, pp. 43-47.

24. Wing-tsit Chan (ed. y trad.), *Reflections on Things at Hand*, 2, 83, pp. 74-75.

25. «Western Inscription (*Ximing*)», trad. inglesa de Wing-tsit Chan, en De Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, pp. 683-684.

26. Wing-tsit Chan (ed. y trad.), *Reflections on Things at Hand*, 14, 18, p. 302.

27. William Theodore De Bary, «NeoConfucian Cultivation and the Seventeenth Century Enlightenment», en William Theodore De Bary, *The Unfolding of Neo Confucianism*, Nueva York y Londres, 1975, pp. 151-190.

28. Xi Zhu, *Literary Remains of the Two Chengs*, 2a, en William Theodore De Bary, *Learning for Oneself. Essays on the Individual in NeoConfucian Thought*, Nueva York, 1991, p. 283.

29. *Ibid*., 3, 31.

30. A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*, La Salle, Illinois, 1992, p. 76.

31. Wing-tsit Chan (ed. y trad.), *Reflections on Things at Hand*.

32. *Ibid.*, 14, 25, p. 291.

33. *Ibid.*, 14, 4a, p. 301.

34. *Ibid.*, 14, 2b, p. 299.

35. *Ibid.*, 2/2ab, p. 40.

36. *Id. loc.* , según cita tomada de Zhu Xi, 99, 28a.

37. *Ibid.*, 114, 2, 5, p. 291.

38. Xunzi, «Dispelling Obsession», en Burton Watson (ed. y trad.), Xunzi: Basic Writings, Nueva York, 2003, pp. 127-128.

39. *Tao Te King*, XIII: trad. inglesa de Irene Bloom, en William Theodore De Bary e Irene Bloom (comps.) , *Sources of Chinese Tradition*, pp. 83-84.

40. Lucas, 6, 27-37.

1. Paul Dundas, *The Jains* (2.ª ed.), Londres y Nueva York, pp. 28-30.

2. *Ibid.*, pp. 106-107.

3. *Acaranga Sutra*, 1, 4, 111-112, en Dundas, *The Jains*, pp. 41-42.

4. *Ibid.*, 1, 2, 3.

5. *Avashyaksutra*, 32, p. 171.

6. *Acaranga Sutra*, 13, 115, 22, trad. inglesa de Christopher Key Chapple, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1993, p. 17.

7. *Yoga Sutra*, 2, 35.

8. *Acaranga Sutra*, 1, 1, 2, 1, 5, 5; trad. inglesa de Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Benarés, 1951, p. 18.

9. Patrick Olivelle (comp.), *Asoka: In History and Historical Memory*, Delhi, 2009, pp. 1 y 254-255.

10. Chapple, *Nonviolence to Animals*, p. 18; Abul Fazl, *The Akbar Nama*, trad. inglesa de H.

Beveridge, 3 vols., Calcuta, 1897, pp. 333-334.

11. Chapple, *Nonviolence to Animals*, p. 19.

12. *Dharma*: orden y costumbre que hacen posible la vida y el universo. Por consiguiente, es también el factor que define la conducta que mantiene dicho orden.

13. *Samadhi*: estado de conciencia en el que una persona queda tan absorta en la meditación que pierde conciencia del mundo físico, es decir, del entorno natural.

14. *Mahabarata*, 114, 5-10; trad. inglesa de Chapple, en *Nonviolence to Animals*, pp. 79-80.

15. Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, vol. II, capítulo 12. [Hay trad.

cast.: *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, Cátedra, Madrid, 2020.]

1. *Shujing*, 1; trad. inglesa de Burton Watson en De Bary y Bloom (comps.) , *Sources of Chinese Tradition*, p. 29.

2. *Junzi*: persona de gran estatura moral o nobleza, un hombre o mujer respetable o ejemplar.

El *Lijing*, o «Tratado de los ritos», es una colección de textos que describe la filosofía subyacente a los protocolos sociales y ceremoniales de la dinastía Zhou. Forma parte del tradicional canon confuciano. (*N. del t.*)

3. Esta segunda acepción inglesa de *thing* se aleja a su vez de la definición castellana de la palabra. El diccionario de Oxford recoge el significado de expresiones como « *poor little* thing!», que viene a equivaler a nuestro conmiserativo «¡pobrecillo!»; o la despectiva « *you poor* thing!», algo así, sin mayor contexto, como «¡es usted un tipejo!». En ambos casos el sustantivo adquiere valor calificativo. (*N. del t.*)

4. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1957, p. 102.

5. *Anguttara Nikaya*, 8, 7, 3; Richard Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Londres y Atlantic Highlands, Nueva Jersey, 1996, pp. 60-61.

6. *Ibid.*, 3, 65.

7. Colección estándar de escrituras de la tradición budista theravada, conservada en lengua pali. Contiene las primeras enseñanzas budistas en su forma más completa. (*N. del t.*)

8. *Sutta Nipata*, 118.

9. Tu Weiming, «Beyond Enlightenment Mentality», en Mary Evelyn Tucker y John Berthrong (comps.), *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth and Human*, Cambridge, Massachusetts, 1998.

10. Wang Yangming, «Inquiry on the Great Learning» en Wing-tsit Chan (ed. y trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, pp. 659-660.

1. Wordsworth, «Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey», versos 41, 47-49.

2. Samuel Taylor Coleridge, «Escarcha a medianoche», versos 1-2.

3. *Ibid.*, versos 9-10.

4. *Ibid.*, versos 54-55; 59-64.

5. Coleridge, «The Eolian Harp», poema compuesto en Clevedon, Somersetshire, 20 de agosto de 1795. [La traducción española es de Gabriel Insausti, con muy ligeras variaciones. (*N. del t.*)]

6. Coleridge, «The Rime of the Ancient Mariner», versos 1-4. [Hay trad. cast.: «La balada del viejo marinero», en *Baladas líricas*, Cátedra, Madrid, 1990, traducción de Santiago Corugedo y José Luis Chamosa, en la que me apoyo en lo sucesivo, con bastantes variaciones. (*N. del t.*)]

7. *Ibid.*, versos 81-82.

8. *Ibid.*, versos 101-102.

9. *Ibid.*, verso 135.

10. *Ibid.*, versos 125-126.

11. *Ibid.*, verso 223.

12. *Ibid.*, versos 244-247.

13. *Ibid.*, versos 270-273.

14. La autora alude a los comentarios que Coleridge añadió en la edición de 1817, normalmente omitidos en las traducciones castellanas. (*N. del t.*)

15. *Ibid.*, versos 274-287.

16. *Ibid.*, verso 291.

17. *Ibid.*, versos 363-372.

18. *Ibid.*, versos 603-606.

19. *Ibid.*, versos 612-617.

20. *Ibid.*, versos 622-625.

Document Outline

- Sinopsis
- Portadilla
- Dedicatoria
- Cita
- Introducción
- 1. «Mythos y logos»
- 2. La sagrada naturaleza
- 3. La santidad de la naturaleza
- 4. Nuestro quebrantado mundo
- 5. Sacrificio
- 6. «Kénosis»
- 7. Gratitud
- 8. La regla de oro, o la ética de la reciprocidad
- 9. «Ahimsa»
- 10. Círculos concéntricos
- Epílogo
- Agradecimientos
- Bibliografía selecta
- Notas
- Créditos
- ¡Encuentra aquí tu próxima lectura!